

U. 1624

فکرِ اقبال

فکرِ اقبال پر مشہور اہل قلم کے مقالات کا
بصیرت افروز مجموعہ

مرتبہ

غلام دستگیر رشید ایم۔ اے۔ عثمانیہ
لکھنؤ انعام کالج

نفیس اکید می
جند آباد (دکن)

چاند پور دس لکھ پڑھانے

قیمت چار روپیہ کلدار

فہرِس

صفحہ	تعمیرِ فکر	نمبر شمار
۵	غلام دستگیر رشید ایم۔ اے۔	
۹	ڈاکٹر رضی الدین صدیقی { پروفیسر ریاضیات جامعہ عثمانیہ	۱ اقبال حضور باری میں
۵۷	علامہ اقبال { مترجمہ چوہدری محمد حسین ایم۔ اے۔	۲ خلافتِ اسلامیہ
۹۱	علامہ اقبال {	۳ اسلامیات
۱۱۱	ڈاکٹر میر ولی الدین { ایم۔ اے۔ بی۔ ایچ۔ ڈی۔ لنڈن پروفیسر فلسفہ جامعہ عثمانیہ	۴ مسلمان کی زندگی اور اقبال

- ۴
- ۵ اقبال کا فلسفہ خودی ڈاکٹر میر ولی الدین ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی لندن پروفیسر فلسفہ جامعہ ممبئی { ۱۲۹
- ۶ اقبال کی تسلیم ڈاکٹر سید ظفر الحسن ایم۔ اے۔ { ۱۷۱
- ۷ ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم پروفیسر محیب احمد جامعہ ملیہ ۱۷۵
- ۸ علم اور مذہبی واردات علامہ اقبال ج (عثمانیہ) ۱۹۱
- ۹ رومی اور اقبال کا تصور محبت ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی۔ { ۲۲۳
- ۱۰ اقبال کا پیام آزادی قائد ملت بہادر یار جنگ مرحوم ۲۴۱
- ۱۱ اقبال کا تصور باری تعالیٰ پروفیسر ام۔ ام۔ شریف۔ ۲۵۷
- ۱۲ اقبال کی عظمت و فکر سید ندیم ریازی ۲۸۱

تعمیر

پس نختیں بایش تہمیرِ نکر

بعد از اں آساں شود تعمیرِ نکر (اقبال ج)

ساری خدائی میں خدا کے بعد انسان بزرگ ترین ہستی ہے۔ انسان کے کردار اور اس کو حرکت میں لانے والی قوت کا جائزہ لیجئے۔ جذبات اور تخیلات ہی اس کا سرمایہ عمل ہیں۔ انسانی تربیت نام ہے جذبات کو اعلیٰ تخیلات اور بلند افکار کے تابع کرنے کا۔ کیوں کہ افکار اور تصورات جب قوی ہو جاتے ہیں تو اعمال کی صورت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ اعمال کی تکرار سے عادات کا قیام ہوتا ہے عادات ہی سے عملی سیرت بنتی ہے۔ انسانی کمالات کا انحصار اس کی سیرت ہی کی بلندی یا پستی پر موقوف ہے۔ اس کا حاصل بالفاظِ اقبال ع

قوموں کی حیات اُن کے تغیل پہ ہے موقوف

حضرت جامی نے اسی لیے فرمایا کہ انسان "اندیشہِ خار" سے "خار" اندیشہ بن جائے

سے ”گل“ بن جاتا ہے یہی نہیں ”اندیشہ گل“ اُسے ”گل“ بنا دیتا ہے۔ ع

اندیشہ گل پیشہ کنی گل باشی

اسی بنا پر صوفیائے فصیح خیال ہی کو تصوف سمجھا ہے۔ التصوف ہوا تصنیف الخیال

تخیلات اور افکار کی تربیت کی پہلی منزل بُرے افکار کو دل و دماغ سے دُور کرنا ہے۔ اسی کو تزکیہ نفس اور تنہیز فکر کہتے ہیں۔ اسی لیے اعوذ باللہ، بسم اللہ سے پہلے پڑھتے ہیں۔

قوموں کی تاریخ میں ایسا وقت بھی آتا ہے جب ان کا ذہن نذر غلامی ہو جاتا ہے

وہ اپنے بلند افکار سے محروم ہو جاتے ہیں۔ پھر نیت تراکار بھی کے طالب ہو جاتے ہیں

ہم پر بھی یہی گزری بقول اقبال علم حق پیچھے رہ گیا، شکم پروری میں نقد دین ہا گئے

غیر اسلامی افکارِ مغرب کے طالب بن گئے جیسے کوئی آہو چشمہ دلہن اپنی چشم میاہ سے

بلے نہر جو اور جستجوئے سرنہ اسے پریشان رکھتی ہو۔ دانش حاضر سے سوزِ عشق کی

نمیدہم خنجر سے آبِ حیات اور ”دہن اژدھا“ سے کوثر و درتخانہ سے سنگِ اسود

اور سنگِ دیوانہ سے ناز و شکِ طلب کرنے کے مترادف ہے۔

چارے کانوں سے ”نوائے دیگراں“ دور کرنے، مسجد کو ”شرارِ دیر“

اور بزیمِ سلم کو چراغِ غیر سے بچانے کے لیے ایک ایسے جلیل القدر اہل نظر و مغر کی

ضرورت تھی جو خود ”دانش نو“ کا راز داں ہو۔ اس کی تحقیق کے میدان میں مدتِ تک

مٹونگ و زور باہو جسے ہر مانع کے باغبانِ استحسان کے بعد اس گلستاں کا محرم تسلیم کر چکے ہیں

باستنباطِ ان استحسانِ مکررہ اند محرمِ این گلستانِ مکررہ اند

جس پر کمالِ تحقیق سے یہ حقیقت واضح ہو چکی ہو کہ ”دانش حاضر“ حجابِ اکبر ہے۔

بت پرست بہت فروش اور بکر ہے ”گل کاغذ“ کی طرح سرابِ نکہت ہے۔ اُس کی

”شب تہذیب“ ذکر ”یارب“ سے نا آشنا ہے جس کی دور بین نگاہ یہ دیکھ سکے اور زبانِ حال بے محابا یہ پیشگوئی کر سکے۔ ۵

تھاری تہذیب اپنے خنجر سے آپ ہی خود کشی کر گئی

تہذیبِ فکر صرف سبلی پہلو ہے نفی کا پہلا عمل ہے۔ تخریب اور تہذیب کے بعد تعمیر کی منزل ہے۔ اور یہی منزل مقصود مہوتی ہے۔ اس کے لیے اس مادی عبرت زار سے آگاہ ہونا اور اس سے قطع تعلق کرنا ہی کافی نہیں ہے۔ یہاں ایسا دیدہ ورسطوب ہے جو نفی کے بعد اثبات و ایجاب کے ”سلاخ طوبی“ پر اپنا آشیانہ بنائے حکمتِ ایمانی اور حقیقتِ اسلامی کا مرتبہ شناس ہو۔

کلامِ اقبالؒ سراسر پاکتِ اسلام ہے۔ حکمتِ جدید کے کئی فریب دہ نظریات پر اقبال نے نہایت حکیمانہ اور عالمانہ تنقید کی ہے۔ کھوٹے کھرے کو خوب پرکھا ہے اپنے روشن ضمیر سے فکرِ جدید کے اندھیروں کو دور کر دیا ہے۔ یہ ان کا عملِ تہذیب ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ خدا نے اُن پر انبیاء کی حکیمانہ تعلیمات کی خوبیاں اہم نشر کر دی ہیں۔ تاکہ مردِ حق بندِ باطل میں گرفتار نہ ہو۔ اسی معنی میں فکرِ اقبال عقلِ ذوقِ نون سے بالاتر ہے اور ”معنی جبریل و قرآن“ ہے۔ اس کا مقصد تربیتِ انسانی میں فطرتِ اللہ کی نگہبانی کرنا ہے۔ ۵

معنی جبریل و قرآن است او فطرتِ اللہ را نگہبان است او وہ چاہتے ہیں کہ مشرق کی شبِ افکار ”فروعِ صبح“ سے بدل جائے اور احوارِ مشرق کے سینے ”نخلِ سینا“ بن جائیں۔

فکر اقبال کے مختلف اہم گوشوں پر کئی محقق اہل فکر نے قلم اٹھایا ہے لیکن یہ سرمایہ فکر "طویل مدت اور منتشر رسالوں میں" "دیفنہ" بن گئے اور "جو اہل زیاب" ہو گئے میری یہ کوشش ہے کہ ان بکھرے ستاروں کو جذبِ باہم سے "مغفل انجم" بنادوں۔ ان "وارفتہ ویکٹائی" "پارہ ہائے زندگی" کو اسبابِ انجمن آرائی میں تبدیل کرنے سے "کاسٹ در یوزہ" جامِ جم ہوتا ہے۔ یہ دولتِ سراہ ہے۔ ع
دولتِ ہست کہ یابی سراہ ہے نگاہ

میں نے "دعوتِ فکر" کے لیے منتخب مقالات کو مرتب کیا ہے۔ اور جو دھری محمد اقبال سلیم صاحب گاہندری نے طلب کرنے والے ہر طلبِ سلیم تک اس کو پہنچانے کا نفیس اکیڈمی کے ذریعہ اہتمام فرمایا ہے۔
فکر اقبال کی تجلیات میں اپنے آپ کو مستور کرنے والوں نے اگر حوصلہ افزائی کی تو "رگِ تاک" سے بادۂ ناخوردہ کشید کرنے کے لیے "کارمغاں" یوں ہی تادیر جاری رہے گا۔ انشاء اللہ۔ ۷

گماں سبر کہ بیاباں رسید کارمغاں
ہزار بادۂ ناخوردہ در رگِ تاک است

دلدادہ فکر اقبال ج
رشید

ڈاکٹر رضی الدین صدیقی
پروفیسر ریاضیات جامعہ عثمانیہ

اقبال حضور باری میں

اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ ان اشعار پر مشتمل ہے جن میں راست خدا تعالیٰ سے خطاب ہے۔ ذات باری سے مخاطب ہونے کا انھوں نے ایسا اسلوب اختیار کیا ہے اور اس کو اس قدر مختلف پیرایوں میں باندھا ہے کہ اس کا جواب کسی دوسرے شاعر کے کلام میں شکل سے ملتا ہے۔ یہ کہنا بے جا نہیں ہے کہ دعا کو اقبال نے ایک فنِ لطیف کی حد تک پہنچا دیا ہے۔

اقبال پر عشقِ آلہی کا رنگ اس قدر چڑھا ہوا ہے کہ وہ جدھر جاتے ہیں اسی کی نشانی دیکھتے ہیں اور انھیں ہر راستہ خدا کی طرف ہی لے جاتا ہے:-

عشقِ شورا گیزرا ہر جا وہ در کوئے تو برد
بر تلاشِ خود چمی نازد کہ رہ سوئے تو برد
اکثر موقعوں پر انسان بے اعتناء خدا کو یاد کرتا ہے اور اسی لیے ہر فرد بشر کے

لب پر کوئی نہ کوئی دعا ہمیشہ رہتی ہے۔ بعض لوگ اس دنیا میں اپنی ترقی اور فلاح و بہبود کے لیے دعائیں لگتے ہیں اور بعض آخرت میں اپنی نجات کے لیے سرسجدہ ہوتے ہیں لیکن اقبال کی عظمت اور بے غرضی کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ (باوجود اس کثرت کے ساتھ حق تعالیٰ کو مخاطب کرنے کے انھوں نے کبھی نہ تو اس دنیا میں اپنی بھلائی کے لیے دعا کی ہے اور نہ آخرت میں اپنی نجات کے لیے) وہ دعا کرتے ہیں تو محض اپنی قوم کی فلاح کے لیے یا اس لیے کہ ان کے کلام میں ایسی تاثیر ہو جس سے وہ اپنی قوم کی پوشیدہ قوتوں کو ابھار سکیں۔ چنانچہ ارغمان حجاز میں وہ حضور حق میں ایک رباعی عرض کرتے ہیں:-

نخواہم این جہاں و آں جہاں را مرا میں بس کہ دائم رمز جہاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش بوجد آرم زمین و آسمان را
اسی طرح ان کی ساری دعائیں اور تمام التجائیں یہی ہیں کہ اُن کی کمزور
ذات ان قوم پھر طاقت در اور قوی ہو جائے اور انسانوں کے دل روشن ہو جائیں
چنانچہ کہتے ہیں:-

بجلائی تو کہ درد دل دگر آرزو نہ دارم بجز ایں دعا کہ بخشی بہ کو تراں عفتابی
بضمیرم آن چہاں کن کہ ز شعلہ نوائے دل غایکوں فروزم، دل نوریوں گدازم
آخر دم تک اقبال کی یہی دعا تھی کہ ان کے کلام کی تاثیر سے مردہ دل انسان
بھی زندہ دل ہو جائیں اور زمین و آسمان کی قسمت بدل جائے:-

زمین ہنگامہ دہ ایں جہاں را و گرگوں کن زمین و آسمان را
ز خاک ما دگر آدم براگیسند بکش ایں بندہ سود و زیباں را

اے کہ زمین فروزدہ گرمی آہ و نالہ را زندہ کن از صدائے سن خاک ہزار سالہ را
 غنچہ دل گرفتہ را از نغمہ گر و کشائے تازہ کن از نسیم من و باغ درون لالہ را
 (نزلہ و عجم)

اقبال صرف حمد و ثنا ہی پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ ایک وضع دعا عاشق کی طسج
 شویخیاں اور ناز و دنیا ز بھی کرتے ہیں۔ کبھی وہ حق تعالیٰ کے روبرو دنیا اور انسانوں
 کی حالت کے متعلق فریاد کرتے ہیں اور کبھی آدم، ابلیس یا یسین کی زبانی شکوہ
 و شکایت سناتے ہیں۔ غرض ان کا دل ہر وقت خدا اور رسول کی یاد سے لبریز
 تھا چنانچہ مسجد قرطبہ میں کھڑے ہو کر وہ اعلان کرتے ہیں:-

کافر ہندی ہوں میں دیکھ مرا ذوق و شوق دل میں صلوٰۃ و درود لب پہ صلوٰۃ و درود
 شوق مری لے میں ہے شوق مری نے ہے نغمہ 'اللہ ہو' مری رگ و پے میں ہے
 ناز ہو یا روزہ حج ہو یا کسی اور قسم کی عبادت ان میں خدا کی طرف دھیان
 لگانے اور اس کو یاد کرنے کے سوا اور کیا ہوتا ہے۔ وہ عبادت ہی کیا جو محض ایک
 ضابطہ کی پابندی کے لیے کی جائے اور جس میں حضور قلب حاصل نہ ہو۔ اقبال نے
 اسی کی طرف اشارہ کیا ہے جب وہ کہتے ہیں:-

شوق ترا اگر نہ ہو میری نماز کا امام میرا قیام بھی حجاب میرا سجدہ بھی حجاب
 نماز بے حضور از من نمی آید، نمی آید دلے آورده ام دیگر از من کا فرج می خوہی
 عبادت کے اسی نکتہ کو انھوں نے فلسفیانہ طور پر اپنے ان لکچروں میں بیان
 کیا ہے جو تشکیل الہیات اسلامیہ پر دئے تھے اور شاعرانہ انداز میں اس وعایں
 کہا ہے جو مسجد قرطبہ میں لکھی گئی تھی۔

ہے ہی میری نماز ہے ہی میرا وضو میری نواؤں میں ہے میرے جگر کا لہو
 راہ محبت میں ہے کون کسی کا ریفق ساتھ مرے رہ گئی ایک میری آرزو
 میرا نشیمن نہیں درگمیر و زیر میرا نشیمن بھی تو شاخ نشیمن بھی تو
 تجھ سے مری زندگی سوز و تب و دوغ تو ہی مری آرزو تو ہی مری جستجو
 پاس اگر تو نہیں شہر ہیں ویراں تمام تو ہے تو آباد ہیں اجڑے ہوئے کلخ و کو
 اس دعا کا آخری شعر قابل غور ہے۔ اس میں اقبال نے فلسفہ اور شعر

دونوں کی حقیقت یہ بیان کی ہے کہ وہ آرزوئیں اور تمنائیں جو روبرو نہیں بیان
 کی جاسکتیں فلسفہ یا شاعری کے سیرائے میں بیان کی جاتی ہیں:-

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرف تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

اقبال کے کلام کا ایک حصہ وہ ہے جس میں حق تعالیٰ کو عارفانہ انداز سے
 مخاطب کیا گیا ہے۔ جب جرمنی میں اقبال نے فلسفہ، عجم پر اپنا مقالہ لکھا تھا تو اس
 ضمن میں اور اس کے بعد بھی انھیں صوفیانہ شاعری کا گہرا مطالعہ کرنا پڑا۔ اس کا
 لازمی نتیجہ تھا کہ ان کے کلام پر اس کا کچھ اثر پڑتا۔ اس کے باوجود یہ صوفیانہ شاعری
 اقبال کے پاس آکر ان کے اپنے سانچے میں ڈھل جاتی ہے۔ ان کے صوفیانہ اشعار
 سے بھی بجائے موت اور یاس کے جات، امید اور عمل کا پیغام حاصل ہوتا ہے۔
 تاریک سے تاریک رات میں بھی ان کی نظر آنے والی صبح پر رہتی ہے چنانچہ
 وہ کہتے ہیں:-

جلوہ صبح دریں تیرہ شبانم دادند شمع کشتہ و ز نور رشید لثام دادند

اوروں کی طرح وہ ایک ہی جلوہ میں مدہوش نہیں ہو جاتے بلکہ جلوہ تمام کے

خواہاں ہوتے ہیں :-

چند بروئے خود کشی پر دُہ صبح و شام چہرہ کشا، تمام کن جلوہ ناتمام را
تھا آنی کو تو لالہ زاروں میں برگ ہائے لالہ کو دیکھ کر ان چنگاریوں کا
خیال آتا ہے جو پتھر میں سے نکلتی ہیں :-

ز سنگ اگر ندیدہ چساں جہنم را بہ برگ ہائے لالہ میں میاں لالہ زار ہا
کہ چوں شہر آہ می جہد ز سنگ کو ہمار ہا

لیکن اقبال کے لیے یہ کافی نہیں ہے کہ وہ پتھر میں سے نکلتی ہوئی چنگاری
کو دیکھیں بلکہ وہ ایسی نظر چاہتے ہیں جس کو پتھر میں دبی ہوئی چنگاری نظر آئے :-
دل زندہ کہ دادی بحجاب در نسا زد نگہم بدہ کہ بیند شررے بہ سنگ خارا
وہ حق تعالیٰ کی تلاش میں چل نکلتے ہیں لیکن جہاں کہیں وہ ڈھونڈتے
ہیں انھیں انسان ہی کا پتہ ملتا ہے خدا کا نشان نہیں ملتا :-
اے من از فیض تو پاؤں سندہ نشان تو کجا ست

ایں دو گیتی اثر ما ست، جہاں تو کجا ست
اس کے باوجود جستجو کی لذت انھیں آوارہ رکھتی ہے بلکہ وہ تو زندگی کا
مقصد بھی اسی جستجو کو سمجھتے ہیں :-

سوز و گداز زندگی لذت جستجوئے تو راہ چو مار می گزدگر نہ روم بسوئے تو
من بہ تلاش تو روم یا بہ تلاش خود روم عقل و دل و نظر ہمہ گم شدگان کوئے تو
از چمن تو رستہ ام، قطرہ شبنم بہ بخش خاطر غنچہ داشت و کم نہ شود ز جوئے تو
الملك شرکی تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ نہ صرف کائنات

بلکہ انسانوں کے انکار و خیالات بھی خدائے تعالیٰ ہی کی طرف سے ہیں :-

مرغ خوش ہچہ و شاہین نکاری از دست زندگی را روش نوری و ناری از دست
ہمہ افکار من از دست چہ در دل چہ بلب گہ از بحر بر آری نہ براری از دست
من ہماں شت غبارم کہ بجائے نرسد لالہ از دست و نم ابر بہاری از دست
نقش پرداز توئی ما سلم افشاہ نم حاضر آرائی و آئندہ نگاری از دست
زبور بحم کی ایک نظم میں حق تعالیٰ سے کہتے ہیں کہ اس کائنات کے :-

یا بھلے ہونے کا معیار انسان کا دل ہے اس لیے باد بہار کو حکم دیا جائے کہ چمن کی
آرائش اس طرح کرے کہ انسانوں کو پسند آئے اور کوہ و صحرا کے نقش و نگار ہمارے
معیار پر پورے آئیں :-

باد بہار را بگو پے بہ خیال من برد وادی و دشت را بد نقش و نگار من پس
زادہ بلغ و راغ را از نفسم طراوتے در چمن تو ز سیم با گل و غار من چنیں
عالم آب و خاک را بر محک دلم بسائے روشن و تاریک را بر عیار من چنیں
اس نظم کا ایک نہایت پاکیزہ شعر ہے جس میں انھوں نے بتایا ہے کہ سوئے
ذات باہمی کے کسی دوسرے سے تعلق رکھنے کو وہ گوارا نہیں کرتے :-

دل بہ کسے بناختہ باد و جہاں نہ ساختہ من بہ حضور تو رسم روز شمار من چنیں
ایک اور نظم میں وہ انسان کی ہمت اور جگر داری کا بیان کرتے ہیں کہ وہ
کیسی بڑی بڑی امانتوں کا بار برداشت کرنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے اور اپنی آلودہ
و امانی کے باوجود ہستی کے دامن پر چوبند نہاد بھٹے ہیں انھیں دھو ڈالتا ہے بخود
فنا ہو جاتا ہے لیکن اپنی خاک سے نئی زمین اور نیا آسمان تعمیر کر دیتا ہے :-

خداے ہر دمہ خاک پریشانے نگر
ذرہ درخود فردیچہ بیابانے نگر
آتش خود را باغوش نیستانے نگر
سخت کوشی ہائے اس آلودہ دمانے نگر
ماخیزد کہ سازد آسمان دیگرے
ذرہ ناچیز و تعمیر بیابانے نگر
انسان کے تخیل کو انھوں نے اس قدر بلند کیا ہے اور اس کی عظمت
ساس ان کو اس قدر ہے کہ جب وہ خدا کی راہ میں نکل چلتے ہیں تو اس سے
ہا کا مقصد صرف انسان کی تلاش کرنا ہوتا ہے :-

بن سینہ ما دیگرے چہ بولعجی است
کرا خبر کہ توئی یا کہ ما دو چار خودیم
ہائے پردہ ز تقدیر آدم خاکی
کہ ما بہ رہ گزرتو درانتظار خودیم
ارمغان حجاز میں وہ خداے تعالیٰ سے التجا کرتے ہیں کہ قیامت کے
نا ان کے اعمال کا حساب بنی کریم سے پوشیدہ طور پر لیا جائے تاکہ انھیں خواجہ دو عالم
سامنے شرمندگی نہ ہو :-

یاں چوں رسد ایں عالم پیر
شود بے پردہ ہر پوشیدہ تقدیر
ن رسوا حضور خواجہ مارا
حساب من ز چشم او ہنساں گیر
عشق بنی کی انتہائی کیفیت ارمغان حجاز کے اس بے مثال قطعہ
ظاہر ہوتی ہے جس میں وہ حجاز کے روحانی سفر کو بیان کرتے ہیں اور حق تعالیٰ
کہتے ہیں کہ آپ تو ہمیں کعبہ میں رہ کر اپنے خاص بندوں سے ملے لیکن مجھے
زل دوست کی آغوش میں اور اس لیے میں مدینہ جا رہا ہوں :-

بدن و اماند و جانم در تگ و پوست سوئے شہرے کہ بلحا در رہ اوست

تو باش ایس جاو با خاصاں بیا میسر کہ من دارم ہوائے منزل دوست

اقبال کا دل درد انسانیت سے معمور تھا اور چونکہ وہ نسل انسانی کی

نجات اسلام میں دیکھتے اور انسانی مقاصد کی تکمیل کا واحد ذریعہ مسلمانوں کو سمجھتے

تھے اس لیے لازم تھا کہ وہ اپنی قوم کی حالت پر غور کریں ہر چنانچہ متعدد مرتبہ انھوں

نے بارگاہ ایزدی میں قوم کا حال بیان کیا ہے۔ مثال کے طور پر ہم یہاں ثنوی

مساقر سے وہ مناجات درج کرتے ہیں جو انھوں نے شہر غزنی کے ویرانہ میں

کہی تھی اور جس میں دنیا اور بالخصوص مسلمانوں کی موجودہ حالت کا نقشہ کھینچا ہے

عرض کرتے ہیں کہ اس دنیا کی ہر خلوت اور ہر انجمن میں فتنہ و فساد برپا ہے۔ ہر

طرف بد امنی پھیلی ہوئی ہے۔ صداقت اور اخلاص کا نام بھی کہیں باقی نہیں ہے۔

اے خدا تو نے اس دنیا کا استغلام اہل مغرب کے ہاتھ میں دے دیا ہے لیکن

نوع انسان ان کے منہ عالم سے تباہ و برباد ہے۔ وہ روشن ضمیر مروجی جو تیرا

نائب تھا وہ مال و زر اور فرزند و زن کی محبت میں گرفتار ہے۔ مرد مسلمان

کے گریبان میں کوئی ہنگامہ نہیں اس کا سینہ سوزے خالی ہے۔ اور اس کی

جان ناتوان و زار ہے۔ زندگی کے سفر کے اس کے قدم ڈگمگا جاتے ہیں

کافروں کی طرح وہ بھی موت کو فنا کے کامل سمجھنے لگا ہے۔ اس لئے ضرورت

ہے کہ پھر مسلمان کی خاک سے شعلے پیدا کئے جائیں اور اس کو طلب و جستجو

کی لذت سے آشنا کیا جائے تاکہ اس میں وہی سوز و دروں پیدا ہو جس کی وجہ

سے مشرق و مغرب کی زندگی استوار ہو جائے اور سابق کی طرح بہاڑا و رہمنار

اس کی ہیبت سے لرزے لگ جائیں ۵

اے خدا اے نقش بند جان و تن
 فتنہ با بینم دریں دیر کہن
 عالم از تقدیر تو آمد پدید
 ظاہرش صلح و صفا باطل سبیز
 صدق و اخلاص و صفایا قی نماند
 چشم تو بر لاله رویان فرنگ
 مرد حق آں بندہ روشن نفس
 او بہ بندِ نعرہ و فرزند وزن
 ایں مسلمان از پرستارِ ان کیست
 سینہ اش بے سوز و جانفش بے خروش
 قلب او نامحکم و جانفش نژند
 در مصاف زندگانی بے ثبات
 مرگ را چوں کا فداں داند ہلاک
 شعلہ از خاک او باز آندیں
 باز جذب اندروں او را بدہ
 شرق را کن از وجودش استوار
 بحر احمس را بچوب او شگاف
 با تو ایں شوریہ دار دیک سخن
 فتنہ با در خلوت و دور انہمن
 یا خدا اے دیگر اور آفسوید
 اہل دل را شیشہ دل ریز ریز
 آں قدح بشکست و آں ساقی نماند
 آدم از افسون شاں بے آب رنگ
 نائب تو در جہاں ابلود و لبس
 گر توانی سوسنات او شکن
 در گریبانش یکے ہنکا سہ نیست
 او مہرِ فیصل است و صورت او خموش
 در جہاں کالائے او نا ارجمند
 دار داند را استمین لات و منات
 آتش او کم بہا مانند خاک
 آں طلب آں جستجو باز آفریں
 آں جنون ذوقنوں او را بدہ
 صبح فردا از گریبانش برآر
 از شکوہ مش لرزہ انگن بہ قاف
 اقبال دنیا کی اور خصوصاً مسلمانوں کی موجودہ روش سے بیزار ہے یہاں

اور چاہتے ہیں کہ اُن کی حالت میں انقلاب ہو۔ یا تو جاحد وافی بسبیل اللہ کا حکم منوخ ہو جانا چاہیے یا پھر مرد مسلمان کے فرسودہ پیکر میں ایک نئی روح پھونکنی چاہیے تاکہ وہ جہاد کرے۔ کافروں کے اصنام میں بھی اب کوئی خاص کشش باقی نہیں رہی اس لیے اے خدا یا تو انہیں حکم دے کہ نئے بت تراشیں یا تو خود ان برہمنوں کے سینے میں جانشین ہو جا۔ اب تو آدم اور ابلیس کی باہمی کش مکش بھی سوثر نہیں رہی کیونکہ خود آدم اب ابلیس کا استاد ہو گیا ہے۔ اس لیے یا تو اب ایسا آدم بنا جو ابلیس سے کمتر ہو یا ایک نیا ابلیس پیدا کر جو آدم سے زیادہ طاقت ور ہو اور اس کی عقل پر غالب آجائے اور اس کے دین کا استحلال کر لے سکے۔ انہیں پرانی کیفیتوں کے تکرار سے ہم بے زار ہو چکے ہیں اس لیے یا تو کسی نئے جہاد کی تخلیق کی جائے یا نئی آزمائشیں مقرر کی جائیں تاکہ ہماری زندگی بامعنی ہو۔ مختصر یہ کہ یا تو شاعر کے سینہ میں انقلاب کی جو آرزو دکھنک رہی ہے اسے معدوم کر دیا جائے یا پھر زمین و آسمان کی بنیادوں کو بدل کر نئی دنیا تعمیر کی جائے۔ ان چند اشعار میں اقبال نے انقلاب کے لیے کیسی انہکی اور سوثر التجا کی ہے۔

یا مسلمان! راہ مدد فرماں کہ بال در کف بند

یا دریں فرسودہ پیکر تازہ جانے آفریں

یا چنناں کن یا چنیں

یا برہمن را بفرماؤ خداوند سے تراش

یا خود اندر سینہ زنا ریاں خلوت گزین

یا چناں کن یا چنیں

یا دگر آدم کہ از ابلیس باشد کمترک یادگر ابلیس بہر استخوان عقل و دین

یا چناں کن یا چنیں

یا چنانے تازہ یا استخوانے تازہ می کنی تا پسند باما آنچه کردی پیش این

یا چناں کن یا چنیں

فقر بخشی باشکوہ خسرو پر ویز بخش یا عطا فرما خرد با فطرت روح الامین

یا چناں کن یا چنیں

یا بکش در سینہ من آرزوئے انقلاب یادگر گوں کن ہندایں زبان و این میں

یا چناں کن یا چنیں

بارگاہِ ایزدی میں وہ ان خداوندانِ کتب کی شکایت کرتے ہیں جو

”شایہ بچوں“ کو خاکبازی کا سبق دے رہے ہیں۔ اس کے رد عمل کے لیے

وہ التجا کرتے ہیں ۷

دلوں کو مرکزِ ہر د و فنا کر حرمِ کبریا سے آشنا کر

جسے نانِ جو میں بخشی ہے تو نے اسے باز دے جد بھی عطا کر

جو انوں کو میری آہِ سحر دے پھر ان شایہ بچوں کو بالِ پر دے

خدا یا آرزو میری یہی ہے میرا نورِ بعیرت عام کر دے

جو دعائِ اقبال نے بالِ جبریل کے ساتھی نامہ میں کی ہے ایک الہامی

کیفیت کہتی ہے اس کے سیدھے مادھے الفاظ میں اس بڑا درد ہے کہ

سننے والا متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا ہے

شراب کہن پھر بلا ساقیا
وہی جام گردش میں لاساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اڑا
مری خاک جگنو بن کر اڑا
خرد کو غلامی سے آزاد کر
جو انوں کو پیروں کا اُستاد کر
ہری شلخ ملت ترے نم سے ہے
نفس اس بدن میں ترے دم سے ہو
تر پینے پھر کھنے کی توفیق دے
دل مرتضیٰ سوز صدیق دے
جگر سے وہی تیر پھر پار کر
تمنا کو سینوں میں بیدار کر
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر
زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جو انوں کو سوز جگر بخش دے
مرا عشق میری نظر بخش دے
مری ناؤ گر داب سے پار کر
یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
بتا مجھ کو اسرار مرگ و حیات
کہ تیری نگاہوں میں ہے کائنات
مرے دیدہ ترکی بے خوابیاں
مے دل کی پوشیدہ بے تابیاں
مرے نالہ نیم شب کا نیا ز
مری خلوت و انجمن کا گداز
اُمنگیں مری آرزوئیں مری
اُسیدیں مری جستجوئیں مری
میری فطرت آئینہ روزگار
غزالان افکار کا مرغزار
مراد دل مری رزم گاہ جات
گمانوں کے لشکر یقین کائنات
ہی کچھ ہے ساقی مستلغ فقیر
اسی سے فقیری میں ہوں میں ایمر
مرے قافلہ میں لٹا دے اسے
لٹا دے ٹھکانے لگا دے اسے

ہم اوپر کہہ آئے ہیں کہ اقبالؒ اپنی ذات کے لیے کبھی بارگاہِ ایزدی ہیں

دست طلب نہیں دراز کرتے۔ حضور باری تعالیٰ میں بھی ان کی نظر اپنی درمائدہ قوم اور مصیبت زدہ نوع انسانی پر رہتی ہے اور اس لیے وہ خود اپنی ذات میں اور اپنے کلام میں ایسی صفات طلب کرتے ہیں جن کی مدد سے وہ انسانوں کو بیدار کر سکیں۔ اس قسم کی دعائیں انھوں نے اپنی مختلف تعینفوں کی ابتدا میں درج کی ہیں۔

پیام مشرق کا حصہ افکار جب شروع ہوتا ہے تو وہ اپنے پیدا کرنے والے سے التجا کرتے ہیں کہ ”میری اس شراب (خیالات) کی گرمی سے شیشہ دل کو گھلا دے میری یہ آہ و فریاد عشق کا سرمایہ بن جائے۔ میری کف خاک کو وہ شعلہ بنا دے جو کہ طور پر روشن ہوا تھا۔ جب میں مرجاؤں تو میری مٹی سے لالہ کا چراغ بنا، میرے داغ کو تازہ کر اور صحرا میں جلتا رکھ۔“

اے کہ از خمخانہ فطرت بجام ریختی ز آتش صہبائے من بگذاز مینائے مرا
عشق را سرمایہ ساز و گرمی فریاد من شعلہ بے باک گرداں خاک سینائے مرا
جوں بمیرم از غبارِ من چہ مرغ لالہ ساز تازہ کن داغ مرا، سوزاں بھجرائے مرا

”زبور مجسم“ کی ابتدا میں وہ دعا کرتے ہیں کہ ان کے سینہ میں ایک باخجول ہو۔ ان کی نظر اس قدر دور رس ہو کہ انھیں شراب میں نشہ دکھائی دے۔ انھیں غیروں کی منت سے بے نیاز کر۔ ان کے خیالات ان کے اپنے دل سے نکلے ہوئے ہوں۔ ان کی جولان نگاہ ساری کائنات ہو۔ اس بے پایاں سمندر میں انھیں موج کی سی تپش اور صدف کا سکون دونوں نصیب ہوں وہ شاہیں ہیں اور انھیں شیروں کا شکار کرنا ہے اس لیے ان کو بلند ہمت

اور تیز سچو عطا کر۔ وہ بام حرم کے پرندوں کا شکار کرنے جا رہے ہیں اس لیے انھیں ایسے تیز حرکت ہوں جو ترکش میں سے نکلے بغیر نشانے پر بیٹھیں۔ ان کی خاک سے نغمہ داؤدی نکلے اور ان کے ہر ذرہ میں چنگاری کا تاب و تاب پیدا ہو۔

یارب درون سینہ دل با خبر بد	دربادہ نش را نگرم، آں نفس بد
ایں بندہ را کہ با نفس دیگران زلیت	یک آہ خانہ زاد مثال ہجر بد
یاسلم مرا، بجوئے تنک مایہ پیچ	جولاں گہے بوادی دکوہ و کمر بد
سازمی اگر حریف یم بے کراں مرا	باضطراب موج، سکون گہر، بد
شاہین من بصید پنگاں گزاشتی	ہمت بلند و چنگل ازیں تیز تر بد
رفتہ کھا تران حرم را کنم شکار	تیرے کہ ناگنندہ فتہ کار گز بد
خاکم بہ نور نغمہ داؤد بر سر دوز	ہر ذرہ مرا پر و بال شہر بد

زبور عجم اور بال جبریل کے ابتدائی حصوں کی اکثر نظمیں دعائیہ ہیں جو مختلف تاثرات کے تحت حق تعالیٰ کو مخاطب کر کے کہی گئی ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں صرف ایک دو نظمیں ہی درج کر سکتے ہیں۔ زبور عجم کی ایک نظم میں وہ التجا کرتے ہیں کہ ان کے دل میں مغربی تعلیم کی وجہ سے جو شک و شبہ پیدا ہو گیا ہے یقین سے بدل جائے۔ عقل کو عشق کی رہبری نصیب ہو۔ ان خواہشوں کی بجائے جو پیدا ہوتی اور فوراً غائب ہو جاتی ہیں انھیں ایک ایسی دیر پا آرزو میسر ہو جو پھر کبھی دل سے نہ نکلے۔ اگر انھیں فلم

نصیب ہوا ہے کہ اپنا اعجاز دکھائے تو کوئی لوح جبین بھی عطا ہوتا کہ وہ اس پر کچھ
تحریر کر لکس ۵

زینائے کزور دم در فرنگ اندیشہ تاریک است

سفرِ رزیدہ خود را ز نگاہِ راہِ بنی ۵

چو صلیب موجِ ہر یادے کہ می آید ز جہانِ فتم

دل من از گناہنا در خروش آمد یقینہ ۵

بجائیم آرزو با بود و ناپا بود ششور داد

شہم را کو کہے از آرزوئے دل تیشہ رہ

بدستم نامہ دادی کہ نقشِ خسروی بندد

رستم کش ایں چنینم کہ دہ، لوحِ جہنہ ۵

اقبال ایسے دل سے بیزا ہیں جو اپنے آپ کو کھویا ہوا ہو اور دوسرے

کے دماغ سے سوچتا ہوا اور جو کم و بیش کی فکر میں لگا ہوا ہو۔ وہ ایسا ہی مانگتے ہیں

جو اپنی شراب سے آپ مست ہوا اور جس میں ساری دنیا سے محبت ہو۔ ۵

جاہتے ہیں کہ ان کے امکانات کا ٹھکانہ کس ہو اس لیے وہ ترکش میں رہنا پسند

نہیں کرتے بلکہ ترکش سے باہر آکر جگہ سے پار ہونا چاہتے ہیں۔ ۵

بدہ آن دل کہ مستی ہائے او از بارہ خویش است

بگیراں دل کہ از خود رفتہ و بیگانہ اندیش است

بدہ آں دل بدہ آں دل کہ گیتی را فرایگم ۵

بگیراں دل بگیراں دل کہ در بند کم و بیش است

مراے صید گیر از ترکش تقدیر بیسروں کش

جسگر دوزی چہ می آید ازاں تیرے کہ درکش است

بالِ ببر لی کی ایک نظم میں وہ خدائے تعالیٰ سے عرض کرتے ہیں :-

گسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر ہوش و خرد شکا کر کہ قلبِ نظر شکا کر

عشق بھی ہو حجاب میں جن بھی ہو حجابِ یثیا یا تو خود آشکا رہو یا مجھے آشکا کر کر

تہمتے محیط بے کراں میں ہوں ذرا ہی کجو یا مجھے ہم کنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ مرے گہکلا بڑ میں ہوں خرف تو مجھے گوہر شاہوار کر

نغمہ زوہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو اس دم نیم سوز کو طائرِ کب ہسا کر کر

باغِ بہشت سے مجھے حکم سفر دیا تھا کیوں کار جہاں دراز ہے اب میرا انتظار کر کر

دورِ صاحب جب مرا پیش ہو دفتر عمل آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر کر

ان کی ایک بہت موثر اور روح پرور مناجات وہ ہے جس سے جاوید ناک

کا آغاز ہوتا ہے اور جو ان کے سیرِ فلاح کا پیشِ خیمہ ہے۔ انسان اس دنیا میں

ہمیشہ آہ و فریاد کرتا رہتا ہے کیونکہ اس کو مونس اور دمساز کی آرزو بے چین

رہتی ہے۔ لیکن یہ دنیا محض آب و گل کا کھیل ہے۔ اس میں دل کا کھیل نام

و نشان بھی نہیں اس لیے انسان کی آہ و زاری کے باوجود سمندر پہاڑ

صحراء آسمان چاند اور سورج سب ایک گونگے بہرے کی طرح خاموش

رہتے ہیں۔ اگرچہ شاعر نے بارہا آواز دی کہ فرزند آدم کا ہم نفس کہاں ہے

لیکن کائنات کے کسی گوشہ سے اس کو اس سوال کا کوئی جواب نہیں ملا۔

بے زار ہو کر آخر شاعر کا گہ ایزدی میں فریاد لے کر آتا ہے کہ اے خدا تو نے آیہ تسخیر کس کی شان میں نازل فرمائی تھی؟ یہ آسمان کس کی تلاش میں گردش کر رہا ہے؟ تو نے کسے اپنا راز داں بنایا اور کس کو اپنا علم سپرد کیا؟ تمام مخلوق میں سے تو نے کس کو اپنی خلافت کے لیے منتخب فرمایا؟ تو نے کس کو مخاطب کر کے فرمایا تھا کہ ”ادعونی استجب لکھ“ (تم مجھے پکارو، میں جواب دوں گا) پھر کیا وجہ ہے کہ تو نے مجھے اپنے جلوہ سے محروم کر رکھا ہے۔ اگر آفتاب سے صد ہا شعاعیں نکل کر ذروں کو روشن کریں تو بھی آفتاب کے نور میں اس سے کوئی کمی نہیں ہوتی پھر کیوں تو مجھے اپنا جلوہ نہیں دکھاتا۔

موجودہ دور عقلیت کی دلدل میں پھنسا ہوا ہے، میری جیسی بے تاب روح رکھنے والا کوئی نہیں ملتا اور طے بھی کیسے کیونکہ وجود جب کئی عموں تک کوشش کرتا ہے تو پھر کہیں ایک بے تاب جان رکھنے والا فرد پیدا ہوتا ہے اگر تو خانا نہ ہو تو میں تجھ سے عرض کروں کہ یہ تیری دنیا اس قابل نہیں ہے کہ اس میں آرزو نشوونما پاسکے۔ اگر اس بنجر زمین سے کبھی ایک آدھ اہل دل بھی پیدا ہو جائے تو بس اسی کو غنیمت سمجھ لے۔

اے خدا میری اس قدر عرق راق میں گزر گئی اب مجھ کو آں سوئے افلاک کے جو درد ازلے اب تک بند تھے اب ان کو کھول دے۔ اس خاکی انسان کو قدس کا ہمراز بنا۔ میرے سینے میں (معرفت کی) آگ روشن کر اور پھر اس میں سے خس و خاشاک کو جلا کر صرف عود کو باقی رکھ (یعنی دل سے ماسوا انصر کے خیال کو نکال کر صرف اپنا عشق برقرار رکھ) پھر اس عود کو آگ پر ڈال اور اس کے

دھویں کو چار دوانگ عالم میں منتشر کر۔ باقی اس پردہِ اسرار کو کھول دے اور اپنے دیدار کی لذت سے مستفید کر یا پھر اس جان کو جو دیدار کی لذت سے محروم ہے سب کر لے۔ میرے افکار کے درخت میں کوئی پھول اور پھل نہیں بلکہ موت موجود وہ بے حاصل ہے۔ یا تو کسی لکڑیا رے کو بھیج کہ وہ تبر سے اس درخت کو کاٹ ڈالے کیونکہ اس حالت میں اس کا نہ رہنا ہی بہتر ہے۔ اگر یہ نہیں تو پھر بادِ سم کو روانہ کر تا کہ وہ اس درخت کو ہرا بھرا کرے۔ تو نے مجھے عقل دی ہے تو کچھ جنون بھی عنایت فرما اور جذبِ اندرونی سے روشناس کر کیونکہ علم صرف شک و شبہ میں گرفتار رہتا ہے اور عشقِ دل میں گھر کر لیتا ہے۔ علم جب تک عشق کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا اس کی حیثیت خیالات کی بازی گاہ سے زیادہ نہیں ہوتی۔ کوئی مردِ دانا بغیر تجلی کے منزلِ مقصود پر نہیں پہنچتا بلکہ اپنے افکار کی جھول بھلیوں ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ وہ زندگی جس میں تجلی نہ ہو محض بے کیف ہے۔ بغیر تجلی کے عقل بھی گم رہتی ہے اور دین بھی صرف چند ضابطوں کا مجموعہ ہو کر رہ جاتا ہے۔ میرے دلِ آوارہ کو کوئی منزلِ عطا کر۔ میں خود کو اس دنیا میں تہنا محسوس کرتا ہوں اس لیے تو عرش سے باواز بند کہہ کہ تو میرے قریب ہے۔ توازل سے ہے اور ابد تک رہے گا لیکن جاہلی ہستی ایک چنگاری کی مانند ہے کہ صرف ایک دو لمحے رہتی ہے اور یہ چند ساعتیں بھی مستعار ہوتی ہیں۔ میں فانی انسان ہوں تو مجھے زندگی با وداں عطا فرما اور زمین سے آسمان پر لے جا۔ ہمارے قول اور فعل میں ضبط اور تنظیم عنایت کر۔ عمل کے طریقے اور راستے موجود ہیں۔ ہمیں ان راستوں پر چلنے کی توفیق دے۔

میں ایک سمندر ہوں اس لیے میرے طوفان بھی نہایت زور دار ہیں۔ اگرچہ ایک دنیا جہان نے میرے ساحل پر اکرام کیا لیکن سب نے صرف کنارے ہی سے موجوں کے کھیل کو دیکھا ان میں سے ایک بھی ایسا نہیں جو میری گہرائیوں میں اترنے کی ہمت کرے۔

میں پیران کہن سے ناامید ہوں کیونکہ میں جو کچھ کہتا ہوں وہ ایک دوسری دنیا سے متعلق ہے۔ میں آنے والے ایام کا قصہ بیان کرتا ہوں اور یہ پیران کہن اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ اس لیے اے خداوند کریم تو جو انوں میں ایسی صلاحیت پیدا کر کہ وہ میری بات کو اچھی طرح سمجھ سکیں۔

آدمی اندر جہان ہفت رنگ	ہر زمان گرم فغاں مانند چنگ
آرزو کے ہم نفس می سوزد دلش	نادہائے دل نواز آسوز دلش
ایں جہاں صید است و صیادیم ماہ	یا امیر رفتہ از یادیم ماہ
زار نالیم صدائے برنخواست	ہم نفس فرزند آدم را کجاست
اے ترایتیرے کہ مارا سینہ سفت	حرف ادعویٰ کو گفت و باک گفت
حصہ حاضر را خرد زنجیر پاست	بان بے تابے کہ من دارم کجاست
عمر با برنوخیش می پیچد وجود	تایکے بے تاب جاں آید سرود
گر نرنجی این زمین شورہ زار	نیت تخم آرد و را سازگار
از درون این گل بے حاصلے	بس غنیمت داں اگر زوید و لے
زیتم تا زیتم اندر مشراق	وانما آے سوئے این نیلی رواق
بستہ در بار ابرویم باز کن	خاک را با قدسیاں ہمرازن کن

آتش پہانہ سن تیز کن
 یا کشا ایں پردہ اسرار را
 نخل فکر مہا امید از برگ و بر
 عقل دادی ہم جنونے دہ مرا
 علم در اندیشہ می گیر مقام
 علم ما از عشق پر خور دار نیست
 ایں تماشا خانہ سحر سامری ست
 بے تجلی مرد و نازہ نبرد
 بے تجلی زندگی بخوری ست
 زیر گردون خویش رایا ہم غریب
 تو فروغ جاوداں ماچوں شراب
 اے توفنا سی نزاع مرگ و زیت
 بندہ آفاق گیر و ناصبور
 آنیم من جاودانی کن مرا
 ضبط در گفتار و کردارے بدہ
 بحر و از من کم آشوبی خلاست
 یک جہاں بر ساحل من آرید
 من کہ نویدم ز پیران کہن
 آنچہ گفتم از جہان دیگر است
 با تفاضل یک نگہ آمیز کن
 یا بگیر ایں جان بے دیدار را
 یا بتر بفرست یا باد سحر
 رہ بجناب اندرونے دہ مرا
 عشق را کاشانہ قلب لایام
 جز تماشا خانہ افکار نیست
 علم بے روح القدس افوں گری ست
 از لکد کو بخیال خویش مرد
 عقل ہجوری ددیں محبوبی ست
 ز آنسوے گردوں بگو "انی قریب"
 یک دودم داریم و آں ہم مستعار
 رشک بریز داں برداں بندہ کیت
 نے غیاب اورا خوش آید نے حضور
 از زمینی آسمانی کن مرا
 جادہ ہا پیدا ست زفتارے بدہ
 آں کہ در قعر فرود آید کجاست
 از کراں غیر از ہم موجم ندید
 دارم از رونے کہ می آید سخن
 ایں کتاب از آسان دیگر است

برجوانان سہل کن صرف مرا بہر شاں پایاب کن ثروت مرا

ہمدم کے لیے دعا | شہنوی اسلام خودی کے آخر میں اقبال نے بڑے سوز و گدگد کے ساتھ دعا کی ہے اور بارگاہ ایزدی میں اپنی تنہائی کا اظہار کر کے اپنے لیے ایک ہمدم مانگا ہے۔ عرض کرتے ہیں کہ اے خدا تو ہی اس کائنات کی جان ہے لیکن کس قدر افسوس ہے کہ تو ہماری جان ہوتے ہوئے بھی ہم سے دور بھاگتا ہے۔ پھر ہمارے سینہ میں آباد ہوا، اور ہمارے ناشادوں کو تسکین دے۔ ہمیں تقدیر سے شکایت ہے کہ تو اس قدر گراں قیمت ہے لیکن تقدیر نے ہمیں اتنی استطاعت نہیں بخشی کہ ہم تجھے حاصل کر سکتے۔ اگرچہ ہم خالی ہاتھ ہیں لیکن تو ہم سے اپنے رُخِ زیبا کو مت چھپا۔ ہمیں سلمان فارسی اور بلال جشی کا سا سچا عشق عطا کر۔ پھر ہم کو بیدار آنکھیں اور بے تاب دل عنایت فرما۔ ہماری فطرت کو پھر سیما کی کیفیت عطا کر۔ ہم اگرچہ پرکاش کی طرح زار و ناتواں ہیں لیکن تو ہمیں آتشِ نشاں پہاڑ بنا دے اور ہماری آگ سے ماسوا اللہ کو جلا دے ہماری قوم نے جب رشتہ وحدت کو چھوڑ دیا تو پھر ہمارے کاروبار میں بیچیدگیاں پیدا ہو گئیں اور اب ہمارا یہ حال ہے کہ ہم دنیا میں ستاروں کی طرح بکھرے ہوئے ہیں اور ایک دوسرے سے بیگانہ ہیں۔ پھر ہمارے ان پریشاں اوراق کی شیرازہ بندی کر اور ہمیں باہمی محبت و اخوت کے طریقے از سر نو سکھلا ہمیں تسلیم و رضا کی منزل کی نشان دہی کر اور ابراہیم طویل اللہ کی قوت ایمان عنایت فرما۔ عشق کو شغل لاے آگاہ اور رمز الا اللہ سے آشنا کر۔

میں دوسروں کے لیے شمع کی مانند جلتا ہوں اور ان کو بھی شمع کی طرح گرہ کرنا سکھاتا ہوں۔ یا رب ایسی کیفیت پیدا کر کہ میں چمن میں ایک آنسو کا بیج لگاؤں اور اس سے آگ پیدا ہو۔ ہر آدمی ماضی کے ساتھ وابستہ ہے اور میری نظریں مستقبل پر لگی ہوئی ہیں اور میں خود اس ساری محفل میں اپنے آپ کو تنہا محسوس کرتا ہوں۔ اے خدا دنیا میں میرا کوئی مونس و دمساز نہیں ہے۔ میں کوہ سینا کے درخت کی طرح تجلی سے سنور ہوں لیکن کوئی ٹھہم نہیں جو مجھ پر وار دہونے والی تجلی کو دیکھے۔ میں نے اپنی جان پر ہزاروں ظلم کیے ہیں اور سختیاں سہی ہیں میں نے اپنے پہلو میں اس شعلہ کی پرورش کی ہے جس نے ہوش و حواس کو سلب کر لیا ہے، عقل کو دیوانگی سکھلائی ہے اور علم کی ہستی کا سامان جلا کر خاک کر دیا ہے۔ اس شعلہ کی تپش سے آسمان پر آفتاب بھی نور اور حرارت اخذ کرتا ہے اور بجلیاں اس کے گرد طواف کرتی ہیں۔ یہ آگ جو مجھ میں پوشیدہ ہے اور جس کو میں نے شبہم کی طرح آنسو بہا کر حاصل کیا ہے اس کی وجہ سے میں دنیا کی نظروں سے ہٹا ہوا ہو کر بل رہا ہوں۔ آخر میرے بال بال سے شعلہ بھڑک اٹھا یہاں تک کہ میرے منکر اور خیال کی رگ رگ سے آگ برسنے لگی میرے ظاہر منکر نے اس آگ کی چنگا ریلوں کو بطور دانے کے چمکا ہے اور اسی لیے میرے غموں میں آگ کی سی گرمی اور تپش ہوتی ہے۔ لیکن انوس ہے کہ میرا یہ سارا سوز اور یہ ساری تپش ضائع ہو جاتی ہے کیونکہ اس زمانہ میں کوئی اہل دل نہیں جو اس سے متاثر ہو سکے۔ اب تو یہی بتا کہ شمع کب تک تنہا جلتی رہے جبکہ ایک پروانہ بھی اس کے اہل نہ ہو۔ میں ایک غمگزار کے انتظاریں کب تک

بیٹھا رہا ہوں اور ایک رازدار کی تلاش میں کتنی دیر حیران و سرگرداں رہوں۔
 یا تو اپنے عشق کی اس آگ کو بجھا دے اور اس امانت کو میرے سینے سے واپس
 لے لے یا مجھے ایک ہمدرد عطا کر جو اس کیفیت میں میرا ساتھ دے۔ تو نہیں دیکھتا
 کہ اس کائنات کی ہر شے اپنا کوئی شریک اور ساتھی رکھتی ہے۔ سمندر کی موج
 تنہا نہیں ہوتی بلکہ اس کے ہم پہلو ایک دوسری موج ہوتی ہے اور دونوں مل کر
 لہرائی جاتی ہیں۔ آسمان پر ایک ستارہ کا دلیم اور مصاحب دوسرا ستارہ ہوتا ہے
 چاند کا سرایت کی آغوش میں ہوتا ہے، دن کی ہم نشین رات ہوتی ہے اور
 ہر آج کے ساتھ کل ہوتا ہے۔ ایک ندی دوسری ندی میں جا گرتی ہے اور
 جہاں کی موج، بلو میں گم ہو جاتی ہے، ہر دیران گوشہ میں دو دیوانے مل کر
 رقص کرتے ہیں۔ اگرچہ تو بھی اپنی ذات میں کیا ہے لیکن تو بھی تنہا رہنا نہیں
 چاہتا کیونکہ تو نے اس تمام عالم کو اپنے لیے آراستہ کیا ہے بغرض اس کائنات
 کی ہر چیز اپنا کوئی نہ کوئی رفیق رکھتی ہے لیکن معرفت میں ہوں کہ اس ساری
 محفل قدرت میں لالہ و صحران کی طرح تنہا ہوں۔ اس لیے مجھ پر اپنا لطف و کرم
 کر اور ایک ایسا ہمدرد غایت فرما جو میری فطرت سے واقف ہو، جو تمام دوسرے
 خیالات سے دست بردار ہو کر میرا ہو جائے تاکہ میں اس کو اپنی یہ آگ و دیعت
 کر دوں اور پھر اس کے دل میں اپنا عکس دیکھوں۔ میں اپنی مشت خاک سے
 اس کا پیکر تیار کر دوں گا۔ اور اس کا پرستار بھی بن جاؤں گا اور معبود بھی
 اسرار خودی کے آخر میں انھوں نے ایک بڑے سوز و گداز کے ساتھ دعا کی ہے
 جس میں اپنی تنہائی کا اظہار کر کے خدا سے اپنے لیے ایک ہمدرد مانگا ہے۔

اے چو جان اندر وجود عالمی
 نغمہ از فیض تو در غود حیات
 باز تسکین دل ناشاد شو
 باز از ما خواہ ننگ و نام را
 از معتد رشک و ما داریم ما
 از تہی دستاں رخ ریا پوش
 چشم بے خواب و دل بے تاب
 آیتہ نما ز آیات بسیں
 کوہ آتش خیمہ کن ایں گاہ را
 رشتہ و وحدت چو قوم از دست داد
 ما پریشاں در جہاں چوں اختریم
 باز ایں اوراق را شیرازہ کن
 باز ما را ہماں خدمت گمار
 رہرواں را منزل تسلیم بخش
 عشق را از شغل لا آگاہ کن
 منکہ بہر دیگر اں سوزم چو شمع
 یا رب آں اشکے کہ باشد و نفوذ
 کا دمش در بارغ و روید آتش
 دل بدوش و دید و بر فردا ستم

جان ما باشی داز ما حی رمی
 توت در راہ تو محسود حیات
 باز اندر سینہ ہا آباد شو
 پنختہ تر کن عاشقان خام را
 نرخ تو بالا و نا داریم ما
 عشق سلسلہ و بلال ارزاں فروش
 باز ما را فطرت سیاب دہ
 تا شود اعناق اعدا خاضعیں
 ز آتش ما سوز غیر اللہ را
 صد گرہ بر روی کار افتاد
 ہمدم و بیگانہ از یک دیگریم
 باز آئین محبت تازہ کن
 کار خود با عاشقان خود سپار
 قوت ایمان ابراہیم بخش
 آشنائے رمز (لا الہ الا اللہ) کن
 بزم خود را گریہ آموزم چو شمع
 بیعت را و مضطر و آرام سوز
 از قبائے لالہ شوید آتش
 در میان انجمن تہا ستم

از درون من بختِ اسرار من
 نخلِ سینا یمِ کلیم من کجاست
 می تپد مجنوں کہ محلِ خالی است
 آہ یک پروانہ من اہلِ نیت
 جستجوئے راز دارے تا کجا
 آتشِ خود رازِ جانم باز گیر

بر کے از ظنِ خود شد یا رس
 در جہاں یا رب ندیم من کجاست
 سینہٴ عصر من از دلِ خالی است
 شمعِ راتہا تپیدنِ سہلِ نیت
 انتفا زِ غمگارے تا کجا
 اے زردیتِ ماہِ و انجمِ ستیز

خارجو ہر برکش از آئینہ ام
 عشقِ عالم سوز را آئینہ دہ
 ہست با ہمد تپیدنِ خوئے بوج
 ماہِ تاباں سربزائوئے شب است
 خویش را امروز بر فردا ز ند

ایں امانت باز گیر از سینہ ام
 با مرا یکست ہمد ہم دیرینہ دہ
 موجِ در بحر است ہم پہلوئے بوج
 بز ظاک کو کب ندیم کو کب است
 روز پہلوئے شب پیدا ز ند

موجہ بادے جوئے گم شود
 می کند دیوانہ باد دیوانہ رقص
 عالمے از بہر خویش آراستی
 در میانِ محفلے تنہا ستم
 از رموزِ فطرتِ من محرے
 از خیالِ این دآں بیگانہ

ہستی جوئے جوئے گم شود
 ہست در ہر گوشہ ویرانہ رقص
 گرچہ تو در ذاتِ خود دیکتاستی
 من مثالِ لالہٴ محمداستم
 خواہم از لطفِ تو بار ہمدے
 ہمدے دیوانہٴ فرزانہ

تا بجان او سپارم سُوئے خویش باز بینم درد دل اور وئے خویش
سازم ازشت بگل خود بیکش ہم صنم اور اشم ہم آدرش

خدا سے شویاں اور ناز و نیاز کرنا اور حسن و اداسے شکایت کو
شکر بنادینا اقبال کا ایک لازوال کارنامہ ہے جس کا جواب مشرق و مغرب
کی شاعری میں مشکل ہی سے مل سکتا ہے۔ عمر خیام غالب اور چند دوسرے
شاعروں نے ایک آدھ مقام پر کچھ دینی زبان سے شویانہ شعر کہے ہیں۔ لیکن
اقبال کے ہاں اس ناز و نیاز کا کچھ اور ہی عالم ہے جس کی کیفیت اسی وقت
بخوبی واضح ہو سکتی ہے جب ان اشعار کا تفصیل سے مطالعہ کیا جائے۔ اس کی
سب سے پہلی اور شاید سب سے زیادہ اہم مثال اس لافانی سدس میں ملتی ہے
جو شکوہ کے نام سے زبان زد خاص و عام ہے جس میں وہ کہتے ہیں:-

جرات آموز مری تابِ سخن ہے مجھ کو شکوہ اللہ سے خالم بدہن ہے مجھ کو
اے خدا شکوہ اربابِ وفا بھی ملے خوگر حمد سے تھوڑا سا گلا بھی ملے

اسی طرح بال جبریل میں وہ کہتے ہیں:-

گفتہ رکے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا

جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات

چپ رہ نہ سکا حضرتِ زرداں میں بھی اقبال

کہ تا کوئی اس بندہ گستاخ کا منہ بند

اقبال کی اس شوخی پر جب فرشتوں کو بھی حیرت ہوتی ہے اور وہ ایک

دوسرے سے پوچھتے ہیں کہ ۵

غافل آداب سے سگانِ زمیں کیسے مینا شوخ و گستاخ یہ پستی کے کیسے کیسے ہیں
اس قدر شوخ کہ اللہ سے بھی بہم ہے تھا جو سجدہ ملائکہ یہ دہی آدم ہے
عالمِ کیف ہے دانائے رموز کہ ہے ہاں مگر غجز کے اسرار سے نامحرم ہے
مازے طاقت گفتار پہ انسانوں کو بات کرنے کا سلیقہ ہمیں نادانوں کو
اس کا جواب اقبال کس قدر لطیف پیرایہ میں دیتے ہیں کہ یہ شوخی اور

بے باکی ایک سترِ ناز ہے جو صرف عاشق ہی اپنے محبوب سے کر سکتے ہیں۔ ہر کس و
ناکس اس کی ہمت نہیں کر سکتا ۵

مزیں میں محبت کی گستاخی و بے باکی ہر شوق نہیں گستاخ ہر فدیہ نہیں بے باک
اقبال حجب اپنے آپ کو کائنات میں اکیلا محسوس کرتے ہیں اور ہمد
کی تلاش میں زمین کے سمندر اور پہاڑ یا آسمان کے چاند اور ستاروں کو مخاطب
کرتے ہیں اور ان سے کوئی جواب نہیں پاتے تو خدا کی بارگاہ میں فریادیں کر
آتے ہیں کہ تیری دنیا میرے رہنے کے قابل نہیں۔ میں سرِ پاؤں ہوں اور تیری
دنیا اس سے بالکل خالی ہے لیکن تنہائی کی انتہا دیکھیے کہ وہاں سے بھی انھیں
سوائے ایک تبسم کے کچھ نہیں ملتا:-

شدم بہ حضرت یزداں گزشتہم از مد و ہر

کہ در جہانِ نو یکٹ ذرہ آشنایم نیت

جہاں تہی زد دل و مشت خاک من ہمہ دل

چمن خوش است دلے درخوہ نوایم نیت

تبسمے بہ لب اور سید و بیچ نگفت

ایک اور موقع پر وہ خدا کی بے وفائی کی شکایت کرتے ہیں جس کو شکوہ میں بھی انھوں نے بیان کیا ہے ۵

کبھی ہم سے کبھی غیروں سے شناسائی، بات کہنے کی نہیں تو بھی تو ہرجائی ہے
لیکن یہاں یہ شکایت زیادہ لطیف پیرایہ میں ہے۔

آشنا ہزار را از قصۂ ساختی دریا بان جنوں بروی و رسوا ساختی
جرم مایک دانہ، تقصیر او یک سجدہ نے آں بیچارہ می سازی نہ باما ساختی
صد جہاں می رود اذکشت خیال با جو گل یک جہاں و آں ہم از خون تنہا ساختی
طرح نوا فلن کہ ماجدت پسند افتادہ ایم ایں چہ حیرت خانہ امروز و فردا ساختی
آخری شعر میں کہتے ہیں کہ یہ دنیا ایک کھلونا ہے، خدا کی قدرت کا شایانہ
شان نمونہ نہیں ہے۔ اسی طرح ایک اور جگہ بیان کرتے ہیں کہ یہ مٹی کا پتلا بنانا
خدا کا کام نہیں ہے ایک پختہ تر آدم بنا ۵

نقش دگر طراز دہ، آدم پختہ تربیار لعبت خاک ساختن می نہ سرزد خدائے را
اس سے بھی آگے بڑھ کر کہتے ہیں کہ یہ ساری دنیا جب تک ہمارے معیار پر پوری نہ اترے مکمل نہیں ہو سکتی ۵

عالم آب و خاک را بر محکم دلم بوائے روشن و تار خوش را گیر عیار ایں جنیں
کبھی وہ خدا سے کہتے ہیں کہ تو نے یہ کرامات کا بتین جو ہم پر مقرر کر رکھے ہیں
اس سے کیا فائدہ۔ تو نے ہمیں اس دنیا میں اتنی ہولنت ہی کہاں دی ہے کہ
ہم کچھ گناہ کر سکیں۔

گناہ و پاچہ نو پسند کا تباہِ عمل نصیب ما زہبانِ توجہ نہ لگا ہے نیست
 بعض موقوفوں پر اقبالِ خدائی اور بندگی کا مقابلہ بڑے لطیف پیرایہ میں
 کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ بڑا نازک مقام ہے لیکن اس کو انھوں نے جس طرح نبھایا ہے
 یہ انھیں کا حق ہے۔ مثلاً ایک موقع پر حضرت باری سے عرض کرتے ہیں کہ اگرچہ
 تو خدائے بے نیاز ہے لیکن ذرا انسان کو بھی دیکھ کہ اس میں کس قدر نیاز مندی
 ہے اور یہی نیاز مندی اور سوز و ساز اس کی فطرت کی بلندی کا باعث ہے۔

تب و تابِ فطرتِ ما زنیاز مندئی ما تو خدائے بے نیازی نرسی بسوز و سازم
 چناں ما بندگی در ساختم من نہ گیسم گر مرا بخشی خدائی
 اسی مضمون کو ارسلانِ حجاز کی رباعیوں میں اس طرح بیان کیا ہے۔
 ترا میں کش کش اندر طلب نیست ترا میں درد و داغ و تاب و تنبیت
 ازاں از لامکاں بگریختم من کہ آں جا نہ مالہ ہائے نیم شب نیست

تو می دانی حیاتِ جا و دہاں چیت نمی دانی کہ مرگ ناگہاں چیت
 اسی لیے بندگی اُن کو اس قدر پسند ہے کہ وہ خدائی کے بدلہ بھی اس عبودیت
 سے دست بردار نہ ہونا نہیں چاہتے۔

ایک دوسری نظم میں وہ خدا سے اس طرح خطاب کرتے ہیں کہ اگر تو چاہتا ہے
 کہ میں اپنی ذات کا تعین تیرے نظارہ کے لیے کھو بیٹھوں تو یہ سودا بہت ہنسا ہے۔
 اگر نظارہ از خود رفتگی آرد حجابِ اولیٰ نگیرد با من اس سودا کہ از بس گرانی ہی
 چناں خود را نگہ داری کہ با میں بے نیازی شہادت برو خود ز خون دوتاں خواہی

مقام بندگی دیگر ستام عاشقی دیگر ز نوری سجدہ می خواہی از خاکیش از انجاری

ایک مقام پر خدائی اور بندگی کا فرق بتلاتے ہیں ۷

خدائی اہتمام خشک و تر ہے خداوند اخدائی در دوسرے
ویسکن بندگی! استغفر اللہ یہ در دوسرے نہیں در دوسرے جگر ہے
اگر وہ شکایت کرتے ہیں تو خدا کو برا ماننے کی کوئی وجہ نہیں کیوں کہ
اسی نے ان کو یہ تاب سخن دی ہے :-

اب کیا جو نفاں میری پہونچی ہے ستاروں تک
تو نے ہی سکھائی تھی مجھ کو یہ غزل خوانی
ہو نقش اگر باطل تکرار سے کیا حاصل

کیا تجھ کو خوش آتی ہے آدم کی یہ ار زانی
ان کا جنوں ایسا ہے کہ وہ قیامت کے دن بھی دامن یزدان تمام
کر کہے گا ۷

فارغ تو نہ بیٹھے گا محشر میں جنوں میرا یا اپنا گریباں چاک یا دامن یزدان چاک
اپنی اور غیر قوموں کی حالت کا فرق خدا سے بیان کرتے ہیں ۷

یارب یہ جان گزراں خوب ہے لیکن کیوں خوار ہیں مردان صفا کیش مہنرند
گو اس کی خدائی میں ہما جن کا بھی ہے اہل دنیا تو سمجھتی ہے فرنگی کو خداوند
تو برگ گیا ہے ندھی اہل خسہ در اوکشت گل ولالہ بہ بخشد بر خرے چند
حاضر ہیں کلیسا میں کباب مئے شگلوں مسجد میں دھڑا کیا ہے بجز نمو غلطہ و پند

احکام ترے حق ہیں مگر اپنے مفتر
تاویل سے قرآن کو بنا سکتے ہیں پائند
افرنگ کا ہر قریہ ہے فردوس کی مانند
فردوس جو تیرا ہے کسی نے نہیں دیکھا

ضربِ یکلم میں شکرو شکایت ایک ساتھ کرتے ہیں ۛ
میں بندہ ناداں ہوں مگر شکر ہے تیرا
رکھتا ہوں ہناں خانہ لاہوت سے پیوند
اک دلولہ تازہ دیا میں نے جہاں کو
لاہور سے تا خاک بنجارا دسمرتند
تاثیر ہے یہ میرے نفس کی کہ خواں میں
مرغانِ سحر خواں مری محبت میں ہنچ رہند
لیکن مجھے پیدا کیا اس دیں میں تو نے
جس دیں کے بندے ہیں غلامی پہ رہنمند

آدم شیطان کے دھوکے میں آتے ہیں تو اقبال کس تَدَلِ پیرایہ میں
عذر داری پیش کرتے ہیں ۛ
جہاں از خود بردوں آدرودہ کیست
جلالِ جلوہ بے پردہ کیست ؟
مرا گوئی کہ از شیطانِ حذر کن
بگو با من کہ او پروردہ کیست ؟

انسانوں سے مخاطب ہو کر کہتے ہیں کہ دنیا میں اس طرح جیو کہ اگر ہماری
موت دائمی موت ہے تو خدا کو بھی افسوس ہو کہ اس نے ایک ایسی بہترین مخلوق
کو فنا ہونے دیا ۛ
چناں بزی کہ اگر مرگ است مرگ دوام
خدا ز کردہ خود شرمسار تر گر در

اگر خدا ناکردہ ہماری فنا ابدی ہے تو خدا سے اقبال یہ شکایت کرتے ہیں۔
 ترے پیشے میں مے باقی نہیں ہے بتا کیا تو مرا ساقی نہیں ہے
 سمندر سے لے پیاسے کو شبنم بجھیلی ہے یہ رزاقی نہیں ہے
 دنیا اور مسلمانوں کی ناگفتہ بہ حالت پر خدا کو اس طرح قہنہ کرتے ہیں ۷

اگر کج رو ہیں انجمن آسمان تیرا ہے یا میرا
 مجھے سنکر جہاں کیوں ہو، جہاں تیرا ہے یا میرا؟
 اگر ہنگامہ ہائے شوق سے ہے لامکاں خالی
 خطا کس کی ہے یا رب؟ لامکاں تیرا ہے یا میرا؟
 اُسے صبح ازل انکار کی جرأت ہوئی کیوں کر؟
 مجھے معلوم کیا وہ راز داں تیرا ہے، یا میرا؟

محمد بھی ترا جبریل بھی خدا آن بھی تیرا
 مگر یہ حربِ شیریں تو جہاں تیرا ہے یا میرا
 اسی کو کعب کی تابانی سے ہے روشن جہاں تیرا
 زوالِ آدمِ خاکی زیاں تیرا ہے یا میرا؟

اسی طرح بال جبریل کی ایک دوسری نظم میں خدا سے فریاد کرتے ہیں۔
 اُنز کرے نہ کرے سن تو لے مری فریاد نہیں ہے داؤ کا طالب یہ بندہ آزاد
 یہشت خاک یہ مصریہ وسعت افلاک کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ عباد
 ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمہ گُل ہی ہے فضل بہاری؟ ہی ہے بادِ مراد؟
 قصور وار غریب الدیار ہوں لیکن ترا خدا بہ فرشتے نہ کر سکے آباد

سیری جفا طلبی کو دعائیں دیتا ہے وہ دشت سادہ وہ تیرا جہان بے بنیاد
 خطرِ پسند طبیعت کو سازگار نہیں وہ گلستاں کہ جہاں گھات میں ہوں میاں
 مقام شوق ترے قدیوں کے بس کا نہیں انھیں کا کام ہے یہ جن کے حوصلے ہیں زیاد

اقبال اپنی اور خدا کی دنیا کا مقابلہ کرتے ہیں -

تری دنیا جہان مرغ و ماہی مری دنیا فغانِ صبح نگاہی
 تری دنیا میں میں محکوم و مجبور مری دنیا میں تیری بادشاہی
 اسی طرح ارمغانِ جہانیں خدا سے کہتے ہیں کہ تو اپنی جنت کا مقابلہ
 ہماری اس دنیا سے کر جس کو ہم نے آراستہ کیا ہے اور دیکھ کہ دونوں میں کون
 بہتر ہے اس لئے مناسب یہی ہے کہ تو اس دنیا کو بھی جنت کی طرح جاودانی
 بنا دے ۵

یکے اندازہ کن سود و زیاں را چو جنت جاودانی کن جہاں را
 نمی بینی کہ ما خاکی ہنسا داں چہ خوش آرا سیم ایں خاکدان را

ان کی طبع آزاد پر پابندی بڑی گراں گزرتی ہے - اس پابندی کا
 گمہ کس نازک انداز سے کرتے ہیں ۵
 ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دینا نہ وہ دنیا

یہاں مرنے کی پابندی، وہاں جینے کی پابندی
 اقبال نے جا بجا سوال و جواب کے پیرایہ میں خدائے تعالیٰ کو

انسان کا ہم سخن بنایا ہے۔ جب وہ شکوہ اور دوسری نظموں میں اپنی صدا
 فریاد بلند کرتے ہیں تو اُن کے نالے عرش سے جا کر ٹکراتے ہیں ۛ
 دل سے جوابات نکلتی ہے اثر رکھتی ہے
 پر نہیں طاقت پرواز مگر رکھتی ہے

قدسی الاصل ہے رفعت پہ نظر رکھتی ہے
 خاک سے اُٹھتی ہے گردوں پہ گزر رکھتی ہے
 عشق تھا فتنہ گرد و سرکش و چالاک مرا
 آسماں چیر گیا نالہ بے باک مرا

پھر ناممکن تھا کہ یہ فغان نیم شبی بے اثر رہ جائے اور اس کا کوئی جواب
 نہ آئے چنانچہ آخر کار جو پردے خالق و مخلوق میں حائل تھے وہ اٹھ جاتے ہیں
 افلاک سے آتا ہے ناموں کا جواب آنے کرتے ہیں خطاب آخر اُٹھتے ہیں حجاب آنے
 سب سے پہلے جو آواز ان کے کانوں میں آتی ہے وہ جواب شکوہ
 میں درج ہے ۛ

آئی آواز غم انگیز ہے افسانہ ترا اشکِ بیتاب سے لبریز ہے چمانہ ترا
 آسماں گیر ہوا نعرہٗ متانہ ترا کس قدر شوخ زباں ہے دل دیوانہ ترا
 شکر شکوے کو کیا حسن ادا سے تو نے ہم سخن کر دیا بندوں کو خدا سے تو نے
 شکوہ اور جواب شکوہ اس صنف میں ان کی فن کاری کے بہترین
 نمونے ہیں لیکن اسی قسم کی متعدد مثالیں ان کی دوسری تصنیفوں میں
 بھی ملتی ہیں۔ چنانچہ پیام مشرق میں خدا اور انسان کا ایک مکالمہ درج

کیا ہے جس میں! انسان کو ملزم ٹھہراتا ہے کہ تو نے میری دنیا کو تباہ کر دیا۔
انسان جواب دیتا ہے کہ نہیں میں نے تو تیری دنیا کو دوزخ سے جنت
بنادیا۔

خدا کہتا ہے :-

جہاں رازیک آب و گل آفریدم تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم تو شمشیر و تیرو تفنگ آفریدی
تیر آفریدی ہنساں چمن را نفس ساختی طائر نغمہ زن را
انسان جواب دیتا ہے :-

تو شب آفریدی چراغ آفریدم سفالی آفریدی ایاغ آفریدم
بیابان و کوہسار و راغ آفریدی خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم
کسی قدر مزاحیانہ انداز میں وہ خدا سے اس وقت مخاطب ہوتے
ہیں جب ایک ملا کو جنت میں لے جانے کا حکم ملتا ہے ۔

میں بھی حاضر تھا وہاں ضبط سخن کرنے لگا

حق سے جب حضرت ملا کو ملا حکم بہشت
عرض کی میں نے الہی مری تقصیر معاف
خوش نہ آئیں گے اسے حور و شراب لبکشت
ہنیں فردوس مقام جدل و قال و اقول
بحث و تکرار اس اللہ کے بندے کی سرشت

ہے بد آموزی اقوام دہل کام اس کا

اور جنت میں نہ مسجد نہ کلیسا نہ کنشت

خدائے تعالیٰ سے سوال و جواب کی ایک بہترین مثال اقبال نے
جاوید نامہ میں پیش کی ہے جس میں ان کے سارے فلسفہ حیات کا پختہ
موجود ہے۔ افلاک کی سیر کرتے ہوئے اور فردوس بریں سے گزر کر جب وہ
حضور باری میں پہنچتے ہیں تو اس کرہ خاکی کی موجودہ حالت کی طرف توجہ
دلاتے ہیں۔

عشق جاں را لذت دیدار داد	باز بانم جرأت گفتار داد
اے دود عالم از تو بانور و نظر	اندکے آں خاکدانے را انگار
بندہ آزاد را ناسازگار	بردمد از سنبلی او نیش خار
از ملوکیت جهان تو خراب	یرہ شب در آستین آفتاب
دانش افرنگیاں غارت گری	دیر ہا خیبر شد از بے حیدری
آنکہ گوید لا الہ چارہ است	فکرش از بے مرکزی آوارہ است
چار مرگ اندر پے این دیر میر	سود خوار و والی و ملا و پمیر
این چنین عالم کجائیاں تست	آب و گل داغے کہ بردمان تست

اس کے جواب میں ذات باری کی طرف سے ندائے جلال آتی
ہے جس میں تخلیق عالم کی حقیقت بتلائی گئی ہے اور اپنی دنیا آپ پیدا کرنے
کی ہدایت کی گئی ہے۔

کلک حق از نقش ہائے خوب زشت

ہرچہ مارا سازگار آمد نوشت

چیت بودن دانی اسے مردنجیب
 آنسیدن بہ جستجوے دلبرے
 ایں ہمہ ہنگامہ ہائے ہست بود
 زندگی ہم فانی وہم باقی است
 زندہ بہ مشتاق شو خلاق شو
 در شکن آں را کہ نماید سازگار
 بندہ آزاد را آید گراں
 ہر کہ اورا قوت تخلیق نیست
 از جمال مانصیب خود نبرد
 مرد حق بژندہ چوں شمشیر باش
 خود چنان خویش را تقدیر باش
 اقبال پھر عرض کرتے ہیں کہ جو قوم ایک مرتبہ مردہ ہو چکی وہ دوبارہ
 یکسے زندہ ہو سکتی ہے۔

چیت آئین جہان رنگ و بو
 زندگانی را سر تکرار نیست
 زیر گردوں رجعت اونا روا
 چلتے چوں مرد کم خیزد ز قبر
 جز کہ آپ رفتہ می نماید بجو
 فطرت او خوگر تکرار نیست
 چوں ز پافتاد قوے برنخواست
 چارہ او چیت غیر از قبر و صبر
 باری تعالیٰ کی طرف سے اس کا جواب یہ ملتا ہے کہ زندگی کا راز
 وحدتِ افکار و کردار میں پوشیدہ ہے۔

زندگانی نیست تکرار نفس
 اصل ادا ز حق و قیوم است و بس

فرد از توحید لاپرواہی شود ملت از توحید جبروتی شود
 بے تجلی نیست آدم را ثبات جلوہ ما فرد و ملت را حیات
 ہر دو از توحید می گیرد کمال زندگی اس را جلال آن را جمال
 چیت ملت اے کہ گوئی لا الہ باہزاراں چشم بودن یک نگہ
 اہل حق را حجت و دعوی یکے ست خیمہ ہائے ماجدا دہا یکے ست
 ذرہ ہا از یک نگاہی آفتاب یک نگہ شوتا شود حق بے حجاب
 ملتے چوں می شود توحید مست قوت و جبروت می آید بدست
 روح ملت را وجود از انجمن روح ملت نیست محتاج بدن
 مردہ ہا از یک نگاہی زندہ شو بگزر از بے مرکزی پایندہ شو
 وحدت افکار و کردار آفریں تاشوی اندر جہاں صاحب نگیں
 پھر اقبال حقیقت عالم اور انسان کی مجبوری کے متعلق سوال کرتے ہیں۔

من کیئم؟ تو کیستی؟ عالم کجاست؟ در میان ما تو دوری چراست
 من چرا در بند تقدیرم بگوئے تو میری من چرا میرم بگوئے
 جواب ملتا ہے کہ مجبوری کا علاج انسان کی خودی میں ہے۔

بودہ اندر جہاں چار سو ہر کہ گنجد اندر و میرد درو
 زندگی خواہی خودی را پیش کن چار سو را غرق اندر خویش کن
 بازیمنی من کیئم تو کیستی در جہاں چوں مردی و چوں زستی
 آخر میں اقبال مشرق و مغرب کی تقدیر معلوم کرنا چاہتے ہیں۔

یورشِ ایں مردِ ناداں را پندیر پر وہ را از چہرہ کُتقدیر گیر
 انقلابِ روس و الماں دیدہ ام شور در جانِ مسلمان دیدہ ام
 دیدہ ام تدبیرِ ہائے غرب و شرق و انا تقدیرِ ہائے غرب و شرق
 اس کے جواب میں اقبال نے باری تعالیٰ کا جو پیام منطوق کیا ہے
 وہ زبانِ خیالات اور تغزل کے لحاظ سے فنِ کاری اور قادیانِ کلامی کا بہترین
 نمونہ ہے ۵

بگذر از غاور و افسونی، افرنگِ مشو کہ نیز ز د بچوے ایں ہمہ دیرینہ و نو
 آں نیکنے کہ تو با اہر سناں باختہ ہم بجبریل ایمنے نتواں کر دگر و
 زندگیِ انجمنِ آرا و نگہدارِ خودست اے کہ در قافلہ بے ہمہ شو با ہمہ رو
 تو فرو زندہ ترا ز ہر ہر غیر آمدہ آنچناں ز می کہ ہر ذرہ رسانی پر تو
 چوں پر کاہ کہ در ہر گز نہ باد افتاد رفت اسکندر و دارا و قباد و خسرو
 از تنک جامی توے کدہ رسوا گردید نیشہ و گیر و حکیمانہ بیا شام و برو
 حسن اور خدا کا مکالمہ بانگِ در میں درج ہے اس کا شمار اقبال کی
 بہترین نظموں میں ہوتا ہے۔

خدا سے حسن نے ایک روزیہ سوال کیا جہاں میں تو نے مجھے کیوں لازمِ ال کیا
 ملا جواب کہ تصویرِ خانہ بے دنیا شبِ دراز عدم کا فسانہ ہو دنیا
 ہوئی ہے رنگِ تغیر سے جب نمودار کی وہی حسیں ہے حقیقتِ زوال ہو جسکی

آخر میں ہم اقبال کے اس کلام کا نمونہ پیش کریں گے جس میں
 خوشتر آن باشد کہ سیرِ دہراں کفہ آید در حدیثِ دیگر اں

پر عمل کرتے ہوئے انھوں نے بعض جگہ تخیل اور شاعرانہ قوت سے کام لے کر اپنے خیالات کو ذات باری تعالیٰ کے ردِ بردِ ابلیس، آدم، یسن وغیرہ کی زبانی پیش کیا ہے اور ان میں ایسے ایسے لطیفے پیدا کئے ہیں جو تخلیقی آرٹ کی بہترین مثال ہیں۔

پیام مشرق کی ایک رباعی میں ایک برہمن خدا پر طعن کرتا ہے کہ بت آدمی سے زیادہ دیر پا ہیں اور اگر تو نے انسان کو سجدہ کرایا تو میرا بت کو سجدہ کرنا کیوں جرم ہے۔

بہ نیرداں روز محشر برہمن گفت فروغ زندگی تاب شہر بود
د لیکن گر زنجی با تو گویم صنم از آدمی پایندہ تر بود
خدا ابلیس کو حکم دیتا ہے کہ آدم کو سجدہ کر! اس پر ابلیس کا انکار
ان الفاظ میں پیش کیا ہے۔

نوری ناداں نیم سجدہ بآدم برم ادبہ نہاد است خاک من بہ نژادِ آدم
می تپدا ز سوز من خون رگہ کائنات من بہ دو صرم، من بہ نوتنم درم
رابطہ سالمات، ضابطہ راہات سوزم و سازے دہم، آتش مینا گرم
پسکہ انجم ز تو گر دشمن انجم ز من جاں بجہاں اندرم، زندگئی مفہرم
تو بدیدن جاں دہی شور بجاں من ہم تو بہ سکون رہنری، من بہ پیش بہ مہرم
آدم خاکی ہنسا، دوں نظر و کم سواد زاد در آغوش تو میر شود در برم

قیامت کے دن آدم حضور باری میں غدر و اری پیش کرتے ہیں کہ انھوں نے جنت میں جو قصور کیا تھا وہ ایک مصلحت پر مبنی تھا اور یہ کہ انسان نے

دنیا کی ساری قوتوں کو مسخ کیا اور آخر میں اہرمن سے سجدہ لے کر ہی چھوڑا۔

اے کہ زخو رشید تو کوب جانِ تنیر از دم انروختی شمع جہانِ ضریر
ریخت ہنر اے من بھر بیک نائے آب تیشہ من آرد از جگر خارہ شیر
زہرہ گرفتار من، ماہ پرستار من عقل کلاں کا رہن بہر جہاں دارِ گیر
من بہ زمین در شدم، من بہ ملک شدم بستہ جادوئے سن ذرہ مہر و نیر
گرچہ فسونش مرا بردہ ز راہ صواب از غلظم در گزر، غدر گناہم پذیر
رام نگرد و جہاں تمانہ فسونش خوریم جز بکند نیاز، ناز نہ گرد و داسیر
تا شود از آہ گہم این بت نگیں نکاز بستن ز نار او بود مرا ناگزیر
عقل بدام آرد و فطرت چالاک را اہرمن شعلہ زاد سجدہ کند خاک را

ایک مرد نکتہ ہیں مرنے کے بعد خدا کے پاس فریاد لے آتا ہے کہ
ملک الموت کو جان لینے کا فن نہیں آتا اس کو ملک فرنگ روانہ کر تاکہ اس
فن کو اچھی طرح سیکھ کر آئے ۛ

تفنگش بہ کشتن چنان تیز دست کہ افرشتہ مرگ را دم گست
فرست این کہن ابلہ را در فرنگ کہ گیرد فن کشتن بے درنگست

ابلیس بارگاہِ ایزدی میں نالہ کرتے ہوئے آتا ہے کہ ابنِ آدم کا
شکار کرتے ہیں مجھے کوئی لطف نہیں آتا اور بغیر مزاحمت اور مقابلہ کے فتح
کرتے کرتے ہیں بیزار ہو گیا ہوں۔ کوئی ایسا مرد خدا بھیج جو میرا سب سے بلکہ میرے
اور مجھے ٹھکرا دے تاکہ اس شکست میں مجھے کچھ مزہ ملے ۛ

اے خداوند صواب و ناصواب من شدم از صحبت آدم خراب

بیج کہ از حکم من سر بر نتافت
 خاکش از ذوق ابا بیگانہ
 سید خود میتاد را گوید بگیر
 از چنین سیدے مرا آزاد کن
 پست از و آن بہت والاے من
 فطرت او خام و عزم او ضعیف
 بندہ صاحب نظر باید مرا
 عبت آب و گل از من باز گیر
 ابن آدم چیت یک مشت خست
 اندریں عالم اگر جز خست نبود
 شیش را بگداختن کارے بود
 آں چناں تنگ از فتوحات آدم
 منکر خود از توحی خواہم بدہ
 بندہ باید کہ بیچد گر دہم
 آں کہ گوید از حضور من برد
 اے خدا یک زندہ مرد حق پرست
 اسی طرح ایک دوسری مرتبہ ابلیس عرضداشت یے ہوئے آتا ہے
 کہ خود انسانوں میں بہت سے ابلیس سیاست دانوں کی شکل میں موجود ہیں
 اب دنیا میں میری ضرورت باقی نہیں ہے۔

چشم از خود بست و خود را دریافت
 از شمار کبر یا بیگانہ
 الا ان از بندہ فرماں پذیر
 طاعت دیروزہ من یا دکن
 وائے من اے وائے من لے دکن
 تاب یک ضرم نیا ردایں حریف
 یک حریف پنختہ تر باید مرا
 می نیاید کو دکی از مرد پیو
 مشت خس را یک شمار از من پس است
 ایں قدر آتش مرادادن چہ سود
 سنگ را بگداختن کارے بود
 پیش تو بہر مگافات آدم
 سوئے آں مرد خدا را ہم بدہ
 لرزہ اندازد نگاہش در تنم
 آں کہ پیش او نیرزم باد و جو
 لذتے شاید کہ یابم در شکست

کہتا تھا عزائیل خداوند جہاں سے
 پر کالہ آتش ہوئی آدم کی کف خاک
 جاں لاغروتن فریب و طہوس بدن زیب
 دل نزع کی حالت میں خرد پختہ و چالاک
 نا پاک جسے کہتی تھی مشرق کی شریعت
 مغرب کے فقیہوں کا یہ فتویٰ ہے کہ ہے پاک
 تجھ کو نہیں معلوم کہ حورانِ بہشتی
 ویرانیِ جنت کے تصور سے ہیں غمناک
 جمہور کے ابلیس ہیں اربابِ سیاست
 باقی نہیں اب میری ضرورت تہ افلاک
 مسئلہ جبر و قدر کے حل کرنے کے لیے اقبال نے ابلیس اور یزدان کا
 مکالمہ پیش کیا ہے جس میں ابلیس کہتا ہے کہ ۛ
 اے خدائے کن فکال مجھ کو نہ تھا آدم سے بُر
 آہ! وہ زندانی نزدیک و دور و دیر و زود
 حریفِ اشکبار تیرے سامنے ممکن نہ تھا
 ہاں مگر تیری مشیت میں نہ تھا میرا سجود
 خدا دریافت کرتا ہے کہ تجھ پر یہ راز انکار سے پہلے کہلا یا بعد تو
 ابلیس جواب دیتا ہے کہ بعد میں کہلا۔ اس پر خدا فرشتوں کی طرف دیکھ کر
 کہتا ہے ۛ

پستیِ نفرت نے سکھائی ہے یہ حجت ہے کہتا ہے تیری مشیت میں نہ تھا میرا وجود
 دے رہا ہے اپنی آزادی کو مجبور کی لہام ظالم اپنے شعلہ سوزاں کو خود کہتا ہے دود
 "سبر دہراں در حدیث دیگران" کے سلسلہ میں ایک اعلیٰ ترین مثال وہ ہے
 جہاں جبریل میں الیعن اور خدا کے مکالمہ کے طور پر پیش کی گئی ہے۔ بینن خدا کے
 حضور میں عرض کرتا ہے۔

اے انفس و آفاق میں پیدا تیرے آیات

حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پابندہ تیری ذات

میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے

ہر دم تسخیر تھے تجھ کے نظم و یات

محسوس نہیں نظم و یات کے سرور اذلی سے

بینائے کو اکب ہو کہ دانائے نباتات

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت

میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

ہم بند شب و روز میں جکڑے ہوئے بند

تو خالق اعصار و نسا زندہ آفات

اک بات اگر مجھ کو اجازت ہو تو پوچھوں

حل کرنے سکے جس کو حکیموں کے مقالات

جب تک میں جیسا خیمہ افلاک کے نیچے

کانٹے کی طرح دل میں کھٹکتی رہی یہ بات

گفتار کے اسلوب پہ قابو نہیں رہتا
 جب روح کے اندر متلاطم ہوں خیالات
 وہ کون سا آدم ہے کہ تو جس کا ہے معبود
 وہ آدم خاکی کہ جو ہے زیر مساوات؟
 مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی
 مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات

یورپ میں بہت روشنی علم و نہر ہے
 حق یہ ہے کہ بے چشمہ جواں ہے یہ ظلمات
 رعنائی تعمیر میں رونق میں صفائیں
 گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں ہنگوں کے عمارا

ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے
 سود ایک کالا کھوں کے لیے مرگ مغامات
 یہ علم یہ حکمت یہ تدبیر یہ محکومت
 پتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات

بیکاری و غریبانی و میخواری و افلاس
 کیسا کم ہیں فرنگی مدینت کے فتوحات
 وہ قوم کے فیضانِ مساوی سے ہو محروم

حداس کے کمالات کی ہے برق و بخارات

ہے دل کے لیے موت شینوں کی حکومت
 احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات
 آثار تو کچھ کچھ نظر آتے ہیں کہ آخر
 تدبیر کو تقدیر کے شاطر نے کیا مات
 میخانے کی بنیاد میں آیا ہے منزل
 بیٹھے ہیں اسی منکر میں پیرانِ خرابات
 چہرہ دل پہ جو سرخی نظر آتی ہے سرشام
 یا غارِ زہ ہے یا ساغر و مینا کی کرامات
 تو تادار و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں
 ہیں تلخ بہت بندہٴ مزدور کے اوقات
 کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ
 دنیا ہے قری منتظر روزِ مگافات

لینن کی ان شکایتوں کو سنکر خدا فرشتوں کو بھیجتا ہے کہ وہ
 دنیا میں جا کر تحقیقات کریں کہ واقعی یہ شکایتیں صحیح ہیں یا نہیں۔ فرشتے
 واپس آکر عرض کرتے ہیں ۵

عقل ہے بے زام بھی عشق ہے بے مقام بھی	نقشِ گرازل ترافش ہے نامِ سام بھی
خلقِ خدا کی گھمات میں مذہب و فقہ و سرور پیر	تیرے جہاں میں ہر وہی گردِ شمعِ شام بھی
تیرے امیر مال مست تیرے فقیر مال مست	بندہ ہر کو چہ گرد بھی خواجہ بلند بام بھی
دانش و دین و علم و دین بندگی ہو س تمام	عشق گردِ کشائے کانیض نہیں ہے عام بھی

جو ہر زندگی ہے عشق؛ جو ہر عشق ہے خودی آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پر دگلی نیساں ابھی
بسن کی شکایتوں کی جب اس طرح تصدیق ہو جاتی ہے تو خدا فرشتوں کو

حکم دیتا ہے ۵

اٹھو میری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخ امرا کے درو دیوار ہلا دو
گرماد فلاموں کا لہو سوز یقیں سے کنجشک فردایہ کو شاہیں سے لڑا دو
سلفانی جمہور کا آنا ہے زمانہ جو نقش کہن تم کو نظر آئے مشا دو
جس کھیت سے وہ تھاں کو میر نہیں ازی اس کھیت کے ہر خوشہ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل ہیں پردے پیران کلیسا کو کلیسا سے اٹھا دو
حق را بسجودے صنماں را بطو افے بہتر ہے چراغ حرم و دیر بچھا دو
میں ناخوش و نیاز ہوں مرمر کی سلوک سے میرے لیے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیب نوی کارگر شیشہ گراں ہے آداب جنوں شاعر مشرق کو سکھا دو

یہ ہے خدا اور بندہ کا وہ معاملہ جس کو اقبال نے مختلف پہلوؤں سے

باندھا ہے۔ ہم نے اس مضمون میں صرف اس کلام پر بحث کی ہے جس میں
دوبد و خدا سے خطاب کیا گیا ہے۔ اقبال کے کلام کا ایک بڑا حصہ ان شعروں
اور نظموں پر مشتمل ہے جن میں ذات باری تعالیٰ اور اس کی مختلف صفتوں
کا صفیہ غائب میں ذکر ہے۔ اس قسم کا کلام ان کی ابتدائی تصنیفوں کے مقابلہ
میں آخری تصنیفوں میں زیادہ پایا جاتا ہے اور وحدت کا رنگ آخر میں ان پر
اس قدر چڑھ گیا تھا کہ اگر اور چند سال زندہ رہتے تو شاید کیتہ خدا سے ہی
مخاطب رہتے۔ لیکن اس کے باوجود ان کو احساس تھا کہ انھوں نے جو کچھ

کہا اس کے مقابلہ میں جو وہ کہنا چاہتے ہیں کچھ حقیقت نہیں رکھتا کیونکہ انسان کی مختصر زندگی اس کے لیے نامکافی ہے اور اس کے علاوہ کوئی ہستی انسانوں میں ایسی نہیں ہے جس سے وہ ان رموز کو کہہ سکیں اور جو ان کی اس امانت کا حامل ہو سکے

سخن از تاب و تب شعلہ سخن نتواں گفت	بہر عشق تو بہار باب ہوس نتواں گفت
ہست در سینہ من آنچه کہیں نتواں گفت	تو مرا ذوق بیاں دادی و گفتمی کہ بگوئے
کہ حدیث تو دریں یک دو نفس نتواں گفت	شوق اگر زندہ جاوید نہ باشد عجب است

از
علامہ اقبال

مترجمہ
چوہدری محمد حسین - ایم۔ اے۔

خلافتِ اسلامیہ

عرب جاہلیت اور طریقِ انتخابِ رئیس

زمانہ جاہلیت میں ملک عرب کئی مختلف قبائل پر منقسم تھا جو ہمیشہ باہدوگر برسرِ پیکار رہتے تھے۔ ہر قبیلہ کا اپنا جدا جدا سرور۔ جداگانہ معبود اور جداگانہ شاعر ہوتا تھا۔ شاعر کا جذبہ حبِ قومی اپنے قبیلہ کے اوصاف و فضائل کی شان و عظمت کو منعمہ شہود پر لانے میں صرف ہوتا تھا اگرچہ ان ابتدائی اجتماعی نظاموں میں ایک خاص حد تک باہمی تعلقات قائم تھے۔ تاہم یہ محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سیادت اور آنحضرت کے مذہب کی عالمگیرانہ حیثیت کا کرشمہ تھا کہ امارت و ریاست کے وہ تمام سنہا و مقاصد

جن کے لیے ہر قبیلہ ساعی و سرگردان رہتا تھا حرف غلط کی طرح اعراب کے صفحہ ضمیر سے محو و مغفود ہو گئے۔ اور جھوٹپڑوں اور خیموں میں بسر کر بیٹے ایک مشترک و وسعت طلب نظام میں بصورت ملت واحدہ جلوہ نما ہونے لگے۔ اس حقیقت کو واضح ترک کرنے کے لیے ہمارے مقابل میں بحث اس امر کے متقاضی ہیں کہ ہم مبادیات ہی میں عرب قبائل کے مراسم وراثت و دستور جانشینی کے تمام پہلوؤں کو بالتفصیل بیان کر دیں۔ اور اس نظام اور ضابطہ کا ذکر کر دیں جو کسی سردار قبیلہ کی وفات کے وقت قبیلہ کے ارکان کو ملحوظ رکھنا ہوتا تھا۔ جب کسی عرب قبیلہ کا سردار یا شیخ مرجاتا تو قبیلہ کے تمام اکابر ایک جگہ جمع ہوتے اور ایک دائرہ کی شکل میں مجلس منعقد کر کے جانشینی کے معاملہ پر بحث و تمحیص کرتے قبیلہ کا کوئی رکن جس کو معتبر و مقتدر خاندانوں کے اکابر و رؤساء باتفاق رائے منتخب کر دیں تو قبیلہ کا رئیس بن سکتا تھا۔ بقول دان کریم دراشتی بادشاہت کا مفہوم عرب دل و دماغ سے ہرگز مانوس نہ تھا۔ ہاں کبرنی و بزرگی کا اصول جس کو موجودہ سلطنت ترکی کے نظام حکومت میں سلطان احمد اول کے زمانہ میں قانوناً تسلیم کر لیا گیا یقیناً انتخاب کے وقت منتخب کرنے والوں کو ملحوظ رکھنا پڑتا تھا۔ اگر کبھی یہ شکل آپڑتی کہ قبیلہ کا ایک حصہ ایک سردار کی حمایت میں ہو اور دوسرا نصف دوسرے کی حمایت میں تو دونوں فریق اس وقت تک جبکہ ایک امیدوار اپنے حقوق سے دست بردار نہ ہو جائے ایک دوسرے سے جدا رہتے ورنہ بصورت دیگر شمشیر فیصلہ کرتی جو سردار اس طرح منتخب ہوتا قبیلہ کو اختیار تھا کہ اگر اس کی روش کو جادہ اعتماد سے منحرف

پائے تو اسے معزول کر دے۔ اسلام کے ظہور کے بعد جوں جوں عرب فتوحات کا سلسلہ بڑھتا گیا نظر و تدبیر کے دائرے وسعت پکڑتے گئے۔ یہ ابتدائی رسم بتدریج بڑھتے بڑھتے ایک سیاسی اصول میں تبدیل ہو گئی جس کے وضع کرنے میں جیسا کہ ہم آگے چل کر بتائیں گے اسلام کے ماہرین "قانون اساسی" نے نئے نئے سیاسی حالات اور تجربوں پر اپنے اجتہاد و تفقہ کی بنا رکھی۔

اسلام و دستور انتخاب خلیفہ

پیغمبر عرب صلی اللہ علیہ وسلم نے عرب کی اس قدیم رسم کو قائم رکھا۔ رحلت کے وقت یا اس سے قبل اپنی جانشینی کے متعلق مسلمانوں کو کوئی ہدایت نہ فرمائی۔ ایک حدیث میں مروی ہے کہ بڑھا طفیل ابن عامر ایک دن پیغمبر خدا کی خدمت میں حاضر ہوا۔ اور کہنے لگا کہ "اگر میں اسلام قبول کر لوں تو مجھے کیا مرتبہ یا منصب دیا جائے گا۔ کیا آپ اپنے بعد عرب کی حکومت کی باگ میرے ہاتھ میں دے دیں گے۔" رحمۃ اللعالمینؐ نے جواب دیا "حکومت کی باگ تو خود میرے ہاتھ میں نہیں۔ تیرے ہاتھ میں کیا دوں گا۔" یہی وجہ تھی کہ خانہ جنگی کے خطرہ سے بچنے کے لیے حضرت ابوبکرؓ کا انتخاب جو آنحضرت کے سرے اور اکابر اصحاب میں سے تھے فوراً ہوا۔ اپنے انتخاب اور تقرر کے بعد حضرت ابوبکرؓ مجمع میں کھڑے ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے پہلا خطبہ ان الفاظ میں دیا۔

یا معشر الناس ۔

”آج سے میں تمہارا حکمراں ہوں۔ اگرچہ تم سب میں قابل ترین نہ ہوں۔ اگر میں شریعت کے مطابق عمل کروں تم میری مدد کرو۔ اور میرا ہاتھ بٹاؤ۔ اگر شریعت کے خلاف جاؤں مجھے روکو اور میری اصلاح کرو۔ حق کی اطاعت کرو۔ کیونکہ حق ہی میں ہدایت و ایمان ہے۔ باطل سے بچو کیونکہ باطل زلالت و منافقت کا سرچشمہ ہے۔ تم میں سب سے زیادہ کمزور میری آنکھوں میں سب سے زیادہ قوی ہوگا۔ جب تک کہ میں اس کی شکایات کو رفع نہ کروں۔ تم میں سب سے زیادہ قوی میری آنکھوں میں سب سے زیادہ کمزور ہوگا۔ تا آنکہ میں اس سے وہ حق چھین نہ لوں جو اس نے غیر کا غضب لیا ہے جو اللہ کی راہ میں جہاد کو ترک کرے گا خدا اسے ذلیل کر دے گا۔ تم میری اطاعت کرو۔ لیکن اس وقت تک جب تک کہ میں خدا و رسول کی اطاعت کرتا رہوں۔ جس معاملہ میں میں خدا و پیغمبر کی اطاعت سے انحراف کروں تم میری اطاعت ترک کر دو۔“

یہ سب سے پہلا انتخاب تو اس طریق پر ہوا۔ لیکن اس کے بعد جب حضرت عمرؓ خلیفہ منتخب ہوئے تو آپ نے اس اہم مسئلہ پر اپنی رائے ان الفاظ میں ظاہر کی کہ ”حضرت ابو بکرؓ کا فوری انتخاب اگرچہ ضروریات وقت و نتائج

کے لحاظ سے نہایت مناسب اور بر محل ہوا تاہم انتخاب کا یہ طریق مذہب اسلام میں اصول مسلمہ قرار نہیں دیا جاسکتا۔ چنانچہ ڈوڈی کی کتاب (جلد اول ص ۱۳) میں آپ سے منقول ہے۔ وہ انتخاب جو لوگوں کو جزوی رائے کے اظہار پر عمل میں آیا ہو۔ منسوخ و مسترد سمجھنا چاہیئے ؟

ان باتوں پر غور کرتے ہوئے ہمیں یہ ماننا پڑیگا کہ اسلام ابتدا ہی میں اس اصول کو تسلیم کر چکا تھا کہ فی الواقع اور عملی سیاسی حکومت کی کفیل و امین ملت اسلامیہ ہے نہ کہ کوئی خاص فرد واحد۔ ہاں جو عمل انتخاب کنندگان اس معاملہ میں کرتے ہیں اسکے معنی صرف یہی ہیں کہ وہ اپنے متحدانہ و آزادانہ عمل انتخاب سے اس سیاسی حکومت کو ایک ایسی مختصر و معتبر شخصیت ہیں و دیعت کر دیتے ہیں جس کو وہ اس امانت کا اہل تصور کرتے ہیں۔ یوں کہو کہ تمام ملت کا ضمیر اجتماعی اس ایک فرد یا شخصیت منفرہ کے وجود میں عمل پیرا ہوتا ہے یہی وہ مقام ہے جہاں حقیقتاً اور صحیح معنوں میں فرد تمام کی تمام قوم کا نمائندہ کہلا سکتا ہے لیکن ایسے فرد کا سند حکومت پر متمکن ہونا شریعت کے نزدیک اسے کسی برتری یا ترجیح کا مسخ ہرگز نہیں بناتا۔ شریعت حق کی نگاہ میں اس کی شخصی و ذاتی حیثیت بالکل وہی رہیگی جو ایک عام و دوسرے مسلمان کی ہے۔ اس کو ان افراد پر جن کا وہ نمائندہ ہے سو اسے اس حکومت کے جو شرعاً آئین کے نافذ کرنے کی غرض سے اسے حاصل ہے۔ اور کوئی اختیار و اقتدار نہ ہوگا نتیجہ یہ نکلا کہ مذہب اسلام میں مسئلہ "قانون اساسی" کی بنیاد و شریعت کے تصریحی احکام کے بعد

تمام تر اتفاق و اتحاد و آراء جمہور ملت کے بنیادی اصول پر قائم ہے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ”کثرت ملت اسلامیہ جس امر کو مستحقر قرار دے وہ خدائے عظیم و حکیم کی نگاہ میں ہی مستحسن ہوتا ہے“ غالباً پیغمبر کی اس حدیث کی سند پر امام اشعری نے اپنے اس سیاسی مسئلہ کی بنیاد رکھی کہ ”ملت بحیثیت مجموعی کبھی باطل پر متفق و مجتمع نہیں ہو سکتی؟“

حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے انتقال کے بعد حضرت عمر رضی اللہ عنہ جو حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں قاضی القضاۃ کے عہدہ پر مامور تھے تمام قوم کے اتفاق رائے سے خلیفہ منتخب ہوئے۔ مسئلہ عین میں آپ ایک ایرانی غلام کے ہاتھوں جہلک طور پر زخمی ہوئے اور رعلت سے قبل اپنی جانشینی کی نامزدگی کا اہم کام سات انتخاب کنندگان کے سپرد کیا۔ ان سات میں آپ کا اپنا فرزند ابوجند بھی شامل تھا۔ ان سات حضرات کے ذمہ جب یہ مہم بالشان فرض کیا گیا تو یہ شرط ساتھ ہی عائد کر دی گئی کہ انتخاب مکمل اتفاق آراء پر بنی ہوگا۔ اور خود تم سات میں سے کوئی شخص خلافت کی امیدوار یا دعویٰ نہ ہوگا۔“ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا خود اپنے فرزند کو خلافت کی امید دہاری سے مستثنیٰ رکھنا کس قدر روشن اور جلی ثبوت ہے اس الم نشرح کی حقیقت کا کہ اس زمانہ تک عرب کے سیاسی دل و دماغ کو وراثتی بادشاہت کے خیال سے قطعاً بعد و مغائرت تھی۔

بایں ہمہ حفظ ماتقدم اس مجلس کا قرعہ مجلس ہی کے ارکان میں سے ایک پر پڑا اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ خلیفہ منتخب کئے گئے۔ پہلے آپ کو مذکورہ بالا

طریق پر نامزدگی کی باتفاق آرا و تائید و تصدیق کی یہی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی خلافت آگے چلکر خلافت جیسے اہم مسئلہ میں اختلاف کا موجب ہوئی۔ شہادت عثمان رضی اللہ عنہ کے بعد مذہب کے پردے میں تین بڑے سیاسی گروہ پیدا ہو گئے۔ جنہوں نے جدا جدا اپنے سیاسی مسلمات اختراع کر لئے۔ ان میں سے جب کبھی کوئی گروہ برسر اقتدار و حکومت ہوا۔ سلطنت عرب کے کسی نہ کسی صوبہ میں اس نے اپنے وضع کردہ سیاسی اصولوں کو رائج کرنے اور کامیاب بنانے کی کوشش کی۔ مگر پیشتر اس کے کہ ہم ان اصولوں کی تشریح و تنقید پر علم اٹھائیں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ پہلے ناظرین کی توجہ مفصلہ ذیل دو نکات کی طرف مبذول کی جائے۔

(۱) جمہوریہ اسلامیہ کی بناءً شریعت حقہ کے نزدیک ایک مطلق و آزاد مساوات پر قائم ہے شریعت کے نزدیک کوئی گروہ کوئی ملک کوئی زمانہ فائق و مرجع نہیں۔ اسلام میں کوئی مذہبی پیشوائی یا شیخیت نہیں۔ ذات پات یا نسل و وطن کا امتیاز نہیں پیغمبر عالم آخری زمانہ میں ایک روز منبر پر جلوہ افروز ہوئے اور مسلمانوں کو مخاطب کر کے کہا۔

”اے مسلمانو۔ اگر میں نے کبھی تم میں سے کسی کو اپنے ہاتھ سے مارا ہو تو یہ بویہ میرا بدن آج تمہارے سامنے موجود ہے تم مجھے پیٹ لو اگر تم میں سے کسی کو میرے ہاتھ سے کوئی نقصان یا ضرر پہنچا ہو تو تم اس نقصان کے بدلے آج مجھے نقصان پہنچاؤ۔ اگر میرے ذمہ کسی کا مال بلور قرضہ یا بلور امانت ہو تو آج میری تمام پونجی تمہارے سامنے حاضر ہے۔ ہر شخص کو اختیار ہے جو کچھ

اس کو مجھے لینا ہے وہ لے لے۔“

حاضرین میں سے ایک شخص اٹھا اور کہا: ”آپ کے ذمہ میرے تین درہم قرض ہیں۔“ رحمت عالم نے جواب دیا کہ میں اس دنیا میں شرمسار ہوں گا۔ مگر آخرت کی سرخروئی کو ہاتھ سے نہ دوں گا۔ اور اسی وقت اس شخص کا مطلوبہ قرض ادا کر دیا۔ شریعت حقہ نسلی یا قومی امتیازات کو جو بظاہر قدرتی سے معلوم ہوتے ہیں ہرگز تسلیم نہیں کرتی۔ نہ ہی قومیت کے تاریخی اختلافات اس کے نزدیک کوئی وقعت رکھتے ہیں۔ اسلام کا یہی اسی منہا ہے کہ تمام نسلوں اور قوموں کے آزادانہ اتحاد و اختلاف سے ایک نئی جامع فضاں و کمالات قوم پیدا کی جائے۔ مذہب اسلام میں سیاسی ترقی کا معراج نسلی یا ملکی قومیت نہیں۔ اور یہ اس بنا پر کہ ملت اسلامیہ کی نام اساسی اصول فطرت انسانی پر مبنی ہیں نہ کہ کسی خاص قوم کے خصوصیات نسلی پر۔ ایسی قوم کا اندر و ربط و ضبط کسی نسلی یا جغرافی اتحاد پر قائم نہیں ہو سکتا۔ نہ ہی زبان اور تمدنی روایات و تجارت پر۔ بلکہ اگر ہو سکتا ہے تو مذہبی اور سیاسی منہاؤں کے اتحاد و ارتباط پر۔ یا از روئے نفسیات سنیت پال کے الفاظ میں ”کچھتی و ہم خیالی پر۔ شادی، ولایت وغیرہ کوئی اس قسم کی شہ طیا تمیز ایسی قوم میں شمولیت کے مانع نہیں ہو سکتی۔ جب بھی کوئی فرد اس قوم کے دائرہ میں داخل ہوگا۔ اس کو اس ”ہم خیالی و کچھتی“ کا اقرار باللسان کرنا ہوگا۔ جب کبھی اس ”ہم خیالی“ سے قدم پیچھے ہٹائے گا۔ اسی وقت قوم کے ساتھ رشتہ اتحاد منقطع سمجھا جائے گا۔ پھر ایسی عالمگیر قوم کا وطن بھی

تمام صفحہ عالم ہی ہونا چاہیے۔ عربوں نے یونانیوں اور رومنوں کی طرح اپنی فتوحات کے بل پر ایسی عالمگیر قوم یا سلطنت پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس وقت بیشک وہ بھی اس مقصد کے حاصل کرنے میں قاصر رہے۔ تاہم اس منہا کا حصول ناممکنات سے نہیں۔ بالقوتہ تو اس قسم کی جامع کمالات ملت پیشتر ہی سے اس دنیا میں موجود ہے جیسا کہ آپ دیکھ رہے ہیں۔ زمانہ حال کی سیاسی جماعتوں کی زندگی بکانشو ونا زیادہ تر آئین و حکومت کے مشترک اصولوں پر مبنی ہو رہا ہے۔ یہ مختلف و متعدد نظام آئے دن اس طریق پر وسعت پکڑ رہے ہیں اور ایک دوسرے سے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ کہ بالآخر کسی وقت ایک دوسرے میں جذب و مربوط ہو کر ایک ہی صورت و شکل میں رونما ہوں۔ علاوہ ازیں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ایسے عالمگیر نظام کا قائم ہونا انفرادی سلطنتوں کے حقوق اقتدار کے منافی نہیں ہو سکتا۔ لہذا نتیجہ یہ مترتب ہوا کہ ایسے نظام کے تعمیر کی بنیاد دنیا کی مادی قوتوں پر کھڑی نہیں ہوگی۔ اس کا تمام تر دار و مدار ایک منہا مشترک و واحد کی روحانی قوت پر ہوگا۔

(۲) از روئے شریعت محمدیہ مذہب و سیاست میں کوئی تفریق و تمیز نہیں۔ گویا ہمارے نزدیک مذہب و حکومت کے یکجا جمع کرنے کا نام سیاست نہیں بلکہ سیاست وہ عنصر غالب و منفرد ہے جس میں اس قسم کے فرق و امتیاز کی گنجائش ہی نہیں۔ یہ لاد مذہب کی خلیفۃ المسلمین اسلام کا افضل ترین مذہبی پیشوا سمجھا جائے سطح دنیا پر اس کی نائب خدا کی حیثیت نہیں۔ وہ معصوم نہیں بشر ہے اور دوسرے بشر کی طرح گناہ و خطا کا مرتکب ہو سکتا ہے۔ اُس کی شخصیت

بھی شریعت دہی کی ازلی وابدی حکومت کے اسی طرح ماتحت ہے۔ جس طرح اور باقی مسلمانوں کی۔ غرض کہ شخصی حکومت کا مفہوم اسلام کی حقیقی اسپرٹ کے خلاف ہے۔ پیغمبر عرب فدائہ ابی و امی نے عربوں جیسی پوری قوم کی قوم کو اطاعت و اقتدار کی زنجیروں میں جکڑ دیا۔ لیکن خود اپنے ذاتی اقتدار و حکومت کی مخالفت تمام دنیا سے بڑھ کر خود آپ نے کی۔

ارشاد فرمایا میں بھی ایسا ہی بشر ہوں جیسے تم سب ہو تمہاری طرح میری مغفرت بھی خدا ہی کے رحم و کرم پر موقوف ہے؟ حدیث بیان کی جاتی ہے کہ ایک دفعہ کسی روحانی جذبہ کے زیر اثر آپ نے اپنے اصحاب میں سے ایک کو فرمایا۔

جاؤ اور لوگوں سے کہہ دو کہ جس شخص نے ایک دفعہ بھی زندگی میں اپنی زبان سے لا اِلهَ اِلَّا اللہ کہہ دیا۔ وہ سمجھ لے کہ جنت میں داخل ہو گیا۔ رسالت آج نے کلمہ توحید کے دوسرے جزو یعنی محمد رسول اللہ کو جس کے اقرار کے بغیر مسلمان مسلمان نہیں ہو سکتا۔ دانستہ ذکر نہ فرمایا۔ اور اقرار توحید ہی کو کافی سمجھا۔ اور یہ جانتے ہوئے کہ کیوں ایسا کیا محض اس لیے کہ دوسرے جزو میں اپنی ذات اقدس کا ذکر تھا۔ رسول خدا کے اس عمل کی اخلاقی اہمیت کچھ دہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ جو اس پاک ہستی کے اوصاف و خصائل سے واقف ہیں۔ اخلاقیات اسلام کا تمام دار و مدار اس واحد مسئلہ پر ہے کہ فساد من حیث الفرد کیا حیثیت رکھتا ہے۔ زندگی کا کوئی طرز عمل یا رویہ جو فرد کے آزادانہ ارتقا و عروج کے راستہ میں حائل ہو۔ وہ شریعت اسلامیہ اور

اخلاقیاتِ اسلام کے قطعاً خلاف ہے۔ ہر مسلمان اپنے افعال و اعمال کے لحاظ سے مختار و آزاد ہے بشرطیکہ خلافِ قانون وحی اس سے کوئی فعل یا عمل سرزد نہ ہو شریعتِ اسلامیہ کے اصولوں کے متعلق ہمارا ایمان ہے کہ وہ فطری ہیں اور وحی ربانی پر مبنی۔ باقی فروعات ہیں سو چونکہ ان کو زمانہ کی رفتار کے مطابق کم و بیش تمام دنیاوی امور پر حاوی ہونا ہوتا ہے۔ اس لیے ان کی تشریح و تصریح فقہائے ملت کے سپرد کر دی گئی ہے۔ اس لیے یہ نتیجہ اخذ کرنا بالکل درست ہو گا کہ شریعت جس صورت میں کہ وہ نافذ کی جاتی ہے قضاۃِ اسلام کی تشریح کردہ و منضبط کردہ شریعت ہے یا یوں کہو کہ نظامِ ملت میں تفصیلی قانون سازی فیقہہ یا قاضی کرتا ہے۔

اگر کسی وقت کوئی مسئلہ بالکل نیا پیش آجائے جس کا شریعت نے اس سے پہلے کبھی فیصلہ نہ کیا ہو۔ اس صورت میں اجماعِ امت ایک مزید منبعِ قانون تصور کیا جائیگا۔ اگرچہ بصورتِ موجودہ اس مقام پر میں کوئی اس منہم کی تائیدی مثال نقل نہیں کر سکتا جو یہ واضح کرے کہ فلاں موقع اور مقام پر تمام مسلمانانِ عالم کی کوئی عام کونسل اس غرض کے لئے منعقد ہوئی۔

اس کے بعد اب ہم ان سیاسی مسائل کی توضیح کرتے ہیں جن کی طرف مضمون کے اول حصہ میں اشارہ کیا گیا تھا۔ اس سلسلہ میں اہل السنۃ والجماعت کا نظریہ ہماری توجہ کا سب سے پہلے مستحق ہے۔

خلافت انتخابیہ

مذہب اہل سنت و الجماعت

خلیفہ اور جہیز مسلمانان | خلفائے راشدین کے زمانہ میں لوگوں کی زندگی نہایت سادہ تھی۔ خلفاء کی حیثیت عام افراد سے بڑھ کر نہ تھی، ان کو بسا اوقات معمولی کانسٹیبلوں کا کام بھی کرنا پڑتا تھا۔ (وَسَاءُ وَرَهْمَتِي الْأَمْرُ) کے بموجب خلفاء امور سلطنت میں ہمیشہ رسول اللہؐ کے با اثر و مقتدر صحابیوں سے مشورہ کرتے تھے۔ کوئی عدالتی یا انتظامی معاملہ ایسا نہ ہوتا جس میں ان کی رائے نہ پوچھتے۔ انما ضرور تھا کہ معاملات مملکت کی سرانجام دہی کے لیے خلیفہ کا ہاتھ بٹانے کے لیے باقاعدہ طور پر کوئی سرکاری وزراء و محقر رہنما تھے۔ بنی امیہ کے زمانہ تک حکومت کا دستور یہی رہا۔ جس وقت خاندان عباسیہ نے خلافت کی باگ اپنے ہاتھ میں لی۔ پھر البتہ خلافت کا مسئلہ عالمانہ طریق پر زیر بحث لایا گیا۔ اس مسئلہ کے متعلق سنی خیالات کو پیش کرتے ہوئے میں زیادہ امام المادوریؒ کا نقطہ خیال پیش نظر رکھوں گا۔ امام موصوف دستور العمل حکومت پر سب سے پہلے بحث کرنے والے مسلمان فقیہ ہیں ان کا زمانہ عباسی خلیفہ ^{قادر} کا زمانہ تھا۔ آپ نے ملت اسلامیہ کو سیاسی نقطہ خیال سے دو حصوں پر

تقسیم کیا ہے۔

(اول) انتخاب کنندگان۔

(دوم) امیدوارانِ خلافت۔

آپ کے نزدیک امیدوار خلافت کے لیے ضروری اوصاف و شرائط

حسب ذیل ہیں۔

(۱) سیرت اخلاق حسنہ سے آراستہ ہو۔ عادات و خصائل غیر مستحبہ ہوں۔

(۲) صحت جو اس ظاہری و باطنی قائم ہو (سلطان عبدالعزیز اسی شرط کی عدم موجودگی کی بنا پر معزول کئے گئے)۔

(۳) مذہب و شریعت کا ضروری علم حاصل ہو۔ جس سے کم از کم خلیفہ اس قابل ہو سکے کہ مختلف نوعیتوں کے مقدمات فیصلہ کر سکے۔ اصولاً یہ شرط معتبر ہے مگر عملاً خصوصاً آخری زمانہ میں اگر خلیفہ کے مقدمات فیصلہ کرنے کے اعتبارات ہٹ گئے۔ اور بعض دوسرے عہدہ داروں کو منتقل کر دیئے گئے۔

(۴) امیدوار ایسی دو برہمنی و حق اندیشی کا مالک ہو۔ جو ایک حکمراں کے لیے

ضروری ہے۔

(۵) ایسے حوصلہ اور جرأت کا مرد ہو کہ وقت ضرورت خلافت مقدسہ کی

حفاظت کے لیے میدان میں نکل سکے۔

(۶) خاندان قریش سے قرابت رکھتا ہو۔

(مؤخر سننی فقہاء کے نزدیک یہ شرط اس بنا پر کہ پیغمبر خداؐ نے اپنا جانشین

خود آپ کسی کو نامزد نہیں کیا تھا۔ لازمی نہیں)

(۷) پوری عمر کا بالغ ہو (عند النضال) یہی شرط تھی۔ جس کی عدم موجودگی میں قاضی القضاۃ نے المعتد کو خلیفہ منتخب کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

(۸) مرد ہونہ کعورت (عند البیضاء) اس شرط کا خواارج نے انکار کیا ہے ان کا خیال ہے کہ عورت خلیفہ منتخب ہو سکتی ہے۔

اگر امیدواران شرائط کو پورا کر دے۔ تو پھر تمام بڑے بڑے خاندانوں کے نمائندے۔ اعظم فقہاء۔ حکومت کے اعلیٰ عہدہ داران اور فوج کے سپہ سالار سب ایک جگہ جمع ہوتے ہیں۔ اور ان اوصاف کے شخص کو خلیفہ نامزد کرتے ہیں بعد ازاں یہ سارے کا سارا اجتماع جلوس کی شکل میں مسجد میں داخل ہوتا ہے۔ جہاں جمہور ملت اس نامزدگی کی باقاعدہ تائید و تصدیق کرتے ہیں۔ دور دراز علاقوں میں منتخب شدہ خلیفہ کے نمائندوں کو اجازت دی جاتی ہے کہ وہ منجانب خلیفہ عام لوگوں سے بیعت لیں۔ دار الخلافہ کے لوگوں کو انتخاب کے معاملہ میں مفصل کے لوگوں پر کسی قسم کی سبقت حاصل نہیں اگرچہ عملاً کچھ تھوڑی سی اس قسم کی سبقت انھیں اس سبب سے حاصل ہے۔ کہ سابق خلیفہ کی موت کی خبر قدرتا وہی سب سے پہلے سنتے ہیں۔ بعد انتخاب خلیفہ عموماً ایک خطبہ پڑھتا ہے جس میں یہ عہد کرتا ہے۔ کہ میں شریعت اسلام کے مطابق حکومت کرؤں گا۔ اور کسی حالت میں اس سے اعتداء نہیں کرؤں گا۔ تاریخ اسلام کے صفحات میں اس قسم کے کئی خطبے محفوظ ہیں۔ اس حقیقت نفس الامری سے یہ واضح ہو گا کہ اسلام نے اصول نمائندگی کو ایک خاص حد تک عملی سیاسیات میں جائز قرار دیا ہے۔ قانون وراثت کے معاملہ میں البتہ اس کی پہلے الفاظ میں مخالفت

کی گئی ہے مثلاً اگر زید اپنے بھائی بکر کی زندگی میں اپنے پیچھے اپنا کوئی وارث چھوڑ کر مر جائے۔ تو عمر و کی ساری جائیداد بکر کو جائے گی۔ زید کی اولاد کا کوئی حق نہ ہوگا۔ وہ اپنے باپ کے نمائندہ متصور نہ ہونگے۔ قانونی نقطہ خیال سے خلیفہ کی حیثیت کوئی مرجع و ممتاز حیثیت نہیں۔ اصولاً وہ بھی جمہوریت کے اور اراکین کی طرح قوم کا ایک عام رکن ہے۔ اس کے خلاف عام عدالت میں مقدمہ دائر کیا جاسکتا ہے جس میں اسے اصالتاً بہ نفس نفیس حاضر ہونا پڑتا ہے۔ خلیفہ ثانی حضرت عمر رضی اللہ عنہ پر ایک دفعہ یہ الزام لگایا گیا کہ آپ نے مال غنیمت میں اور لوگوں کی نسبت خود زیادہ حصہ لے لیا ہے۔ اس الزام کے جواب میں خلیفہ کو جمہور کے سامنے اپنے طرز عمل کی صفائی دینی پڑی۔ اور شریعت اسلامیہ کے مطابق سب کے سامنے اپنی بریت کی شہادت پیش کی۔ ہر مسلمان کو یہ اختیار ہے کہ خلیفہ کی حاکمانہ حیثیت پر آزادانہ نکتہ چینی کرے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک دفعہ ایک بوڑھی عورت نے محض اس بات پر علانیہ زجر و توہین کی کہ تو نے قرآن پاک کی فلاں آیت کی غلط تفسیر و تشریح کی ہے۔ اس عالی منزلت خلیفہ نے بڑھیا کے استدلال کو حوصلہ کے ساتھ سنا اور مقدمہ کا فیصلہ بڑھیا کے بتائے ہوئے معافی کے مطابق کیا۔

خلیفہ کو اختیار ہے کہ اپنا جانشین نامزد کر دے خواہ وہ اس کا اپنا بیٹا ہی ہو۔ لیکن جمہور برکت اس کی تائید نہ کرے تو نامزدگی شرعاً غیر مکمل رہے گی۔ بنی امت کے چودہ خلفاء میں صرف چار خلیفے اس کوشش میں کامیاب ہوئے کہ ان کے بعد ان کے بیٹے وارث خلافت ہوں۔ خلیفہ کو یہ اختیار ہرگز

حاصل نہیں کہ وہ اپنی زندگی میں اپنے جانشین کو لوگوں سے منتخب کرائے۔ ابن اثیر لکھتا ہے کہ خلیفہ عبد الملک (بنی امیہ) نے اس قسم کے انتخاب کا چاراکیا۔ مگر مکہ کے مشہور فقیہ ابن مصیب نے خلیفہ کے اس طرز عمل کے خلاف نہایت بلند آہنگی سے احتجاج کی آواز اٹھائی۔ عباسی خلیفہ الہادی بیشک اس سعی میں کامیاب ہوا کہ اپنی زندگی میں اپنے بیٹے جعفر کو جانشین منتخب کرائے۔ مگر یہ انتخاب عمت و بے معنی تھا کیونکہ اس کی وفات کے بعد لوگوں نے ہارون کو اپنا خلیفہ مقرر کر لیا۔ اور جعفر کی پرواہ تک نہ کی۔ جب صورت حالات اس قسم کی پیدا ہو جائے کہ ایک خلیفہ پہلے منتخب ہو چکا ہو۔ اور جمہور ملت بعد میں ایک دوسرا خلیفہ انتخاب کر لیں تو پھر پہلے منتخب شدہ خلیفہ کو طرعا و کرہا اپنے حقوق سے عام پبلک کے سامنے دست بردار ہونا پڑتا ہے۔ اگر ایسا کرنے سے گریز و انکار کرے تو سزائے قتل کا مستوجب ٹھرایا جاتا ہے۔

اگر خلیفہ شریعت کے مطابق احکام نافذ نہ کرے یا اگر جسمانی یا روحانی استقام میں مبتلا ہو تو وہ اس قابل ہوتا ہے۔ کہ خلافت اس سے چھین لی جائے خلیفہ کی اس قسم کی معزولی کے وقت عام طور پر جس قاعدہ پر عمل کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ کوئی صاحب اثر مسلمان بعد نماز مسجد میں جماعت کے سامنے کھڑا ہو جاتا ہے۔ اور جماعت کو خطاب کر کے ان تمام برہان و دلائل کو لوگوں پر واضح کرتا ہے جو اس امر کے متقاضی ہوتے ہیں کہ خلیفہ کو مسند خلافت سے برطرف کر دیا جائے۔ وہ یہ ثابت کرتا ہے کہ خلیفہ کی معزولی تا ئید مقاصد اسلام کی بناء پر عمل میں لائی جا رہی ہے۔ نہ کہ اس کے سوا کسی اور غرض کے لیے

تقریر ختم کر کے وہ اپنے ہاتھ کی انگوٹھی اتار کر زمین پر دے مارتا ہے۔ اور زبان سے یہ لفظ پکارتا ہے۔

”مجھے اس خلیفہ کی معزولی اسی طرح مطلوب ہے جس طرح میں نے اپنے ہاتھ کی انگوٹھی کو اتار کر پھینک دیا ہے؟“

بعد ازاں لوگ مختلف طریقوں پر اس تجویز کی تائید کرتے ہیں حتیٰ کہ معزولی کا عمل بالکل مکمل سمجھا جاتا ہے۔

فقہانے اس مسئلہ پر بھی طویل بحث کی ہے کہ آیا ایک ہی وقت میں دو خلیفوں کا ہونا شرعاً جائز ہے یا نہیں۔ ابن جمیع کا قول ہے کہ خلیفہ ایک سے زائد نہیں ہو سکتا۔ ابن خلدون کی یہ رائے بیشک قدیم عربی سفہوں خلافت کے مخالف ہے تاہم جس حد تک کہ جمہوریت اسلام غیر شخصی و غیر صنعتی قانون یعنی شریعت وحی کے تابع ہے میرا خیال ہے کہ ابن خلدون کی رائے بالکل درست ہے۔ اور موید مقصود ہو سکتی ہے۔ مزید برآں یہ بھی سب کو معلوم ہے کہ فی الواقع بہت لمبے عرصے تک اسلام میں دو خلافتیں ایک ہی زمانہ میں قائم رہیں۔

جس طرح اسیدوار خلافت کے لیے بعض مخصوص اوصاف کا مالک ہونا ضروری ہے۔ اس طرح المادردی کے نزدیک انتخاب کنندہ کے لیے لازم ہے کہ وہ بھی چند مخصوص اوصاف سے متصف ہو۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) دیانت داری اس کی معلوم و معروف ہو۔

(۲) امور سلطنت کا ضروری علم اور واقفیت حاصل ہو۔

(۳) دور بینی اور عدل و انصاف کے مادہ سے خالی نہ ہو۔

اصولاً تمام مسلمان مرد و زن کو انتخاب میں رائے دینے کا حق حاصل ہے۔ صاحب جائیداد ہو یا بشرط نہیں۔ تاہم علما و عورتوں اور غلاموں کو اپنے حق کو عمل میں لانے کا کبھی موقعہ نہیں ہوا۔ معلوم ہوتا ہے۔ قرون اولیٰ کے فقہاء اس بات میں کچھ خطرہ محسوس کرتے تھے کہ عوام الناس کو ووٹ دینے کا حق حاصل ہو یا کبھی علما ووٹ دیں۔ کیونکہ یہ تمام فقہاء عموماً اس پر زور دیتے ہیں۔ اور انہوں نے اسے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ انتخاب اور ووٹ دینے کا حق صرف خاندان پیغمبر تک ہی محدود ہے۔ عام مسلمان انتخاب میں دخل دینے کے مجاز نہیں مگر ہم بالفعل اس معاملہ میں اپنی رائے نہیں دے سکتے کہ عورتوں کو الگ تھلگ رہنے کی پابندی روز افزون اس لیے ہوئی کہ ان کو حق انتخاب سے محروم رکھا جائے۔ جس سے اصولاً ان کو محروم نہیں رکھا جاسکتا تھا۔ یا کسی اور غرض کے لیے۔

انتخاب کنندہ کو خلیفہ یا اس کے عاملین کی معزولی کے مطالبہ کا پورا حق حاصل ہے۔ بشرطیکہ وہ یہ ثابت کر دے کہ ان کا طرز عمل خلافت شریعت ہے۔ اس کو یہ اختیار ہے کہ بعد نماز مسجد میں تمام حاضرین کو اس موضوع پر خطاب کرے اور اپنے اعتراضات و دعاوی و دلائل کو ان کے سامنے پیش کرے۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مسجد مسلمانوں کی کونسل چیمبر یا دیوان عام ہے مسجد میں نماز یا جماعت اور روزانہ عبادت کا مسئلہ امت اسلامیہ کی سیاسی زندگی کے ساتھ اس طریق پر جذب و متحد ہے کہ ان کو ایک دوسرے سے الگ تصور ہی نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی اور معاشرتی امور کو الگ رکھتے ہوئے

مسجد کا تعمیر کرنا اس غرض پر مبنی ہے کہ مسلمان جس وقت چاہیں مسجد میں نور اُکٹھیں ہو کہ حکومت و خلافت کے طرز عمل پر جرح و قدح کر سکیں۔ لیکن اگر انتخاب کنندہ عجمت کے سلسلے تقریر نہ بھی کرنا چاہے تو اسے اختیار ہے کہ حکومت کے جس افسر کے طرز عمل کے خلاف وہ چاہے یا ایسے امر کے متعلق جس کا بحیثیت مجموعی تمام قوم پر اثر پڑ سکتا ہو۔ آئینی تحقیقات یا با اصطلاح شریعت استفتاء کہے۔ استفتاء میں قاعدہ ہے کہ کسی خاص شخص کا نام لیکر ذکر نہیں کیا جاتا۔ مثال کے طور پر ہم وہ الفاظ نقل کرتے ہیں جو عموماً ہر استفتاء میں استعمال کئے جاتے ہیں۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

کیا فرماتے ہیں علمائے دین و فقہائے شرع بین اس مسئلہ میں کہ ذمی لوگوں کی حوصلہ افزائی شرعاً جائز ہے یا نہیں اور کیا دیتے ہیں وہ رائے اس بارہ میں کہ ملکی انتظامات میں ذمیوں کو حکام و عمال کے منشی یا محرر بنانے یا مکان کے محصلین مقرر کرنے سے جو امداد معاونت ان سے حاصل کی جاتی ہے۔ وہ شرعاً جائز ہے یا نہیں؟ دلائل قاطع سے مسئلہ مذکور بالا کی توضیح فرمائی جائے اور براہین ساطع سے اس کے متعلق ایسا حقہ بتیتین کی جائے۔

جزاکم اللہ احسن الجزاء ۴

اس قسم کے استفتاء حکومت خود بھی کرتی ہے۔ جب مفتیوں کے فتوؤں میں اختلاف رائے ہو۔ تو عمل کثرت رائے کے فیصلہ پر کیا جاتا ہے۔

جبری انتخاب قطعاً ناجائز ہے لیکن مصری فقہیہ ابن جمع کی رائے

یہ ہے کہ سیاسی پہلے کے زمانہ میں جائز ہو سکتا ہے۔ شریعت ایسے عمل کو جو فوری

و ہنگامی ضرورت سے پیدا ہو۔ تسلیم نہیں کرتی۔ اس قسم کے انتخاب جو اسلامی حکومتوں میں عمل میں آئے وہ بے شک و شبہ تاریخی واقعات کی نظیروں پر مبنی تھے نہ کہ آئین اسلام پر آئندہ فی حق طوسی بھی غالباً اسی خیال کا ہے۔ کیونکہ اس کا قول ہے کہ ظلم و ستم کے چالیس سال فتنہ و فساد کے ایک لمحہ سے اچھے ہیں۔

اب ہمیں یہ دیکھنا ہے کہ اسلام میں منتخب شدہ و انتخاب کنندہ کے مابین کیا رشتہ و تعلق ہے۔ امام الما دردی نے اس تعلق کو لفظ ”عقد“ سے تعبیر کیا ہے۔ گویا حکومت ایک عقد و پیمان قائم کرنے والے نظام کا نام ہے جو حقوق و فرائض کا امین و محافظ ہے۔ الما دردی جب اس تعلق کو عقد سے تعبیر کرتا ہے۔ تو روسو Rousseau کی طرح اس کا یہ منشاء نہیں کہ سوسائٹی کے اخذ کو ایک اولین معاشرتی عہد و پیمان پر مبنی کیا جائے۔ اس کا مطلب لفظ عقد سے صرف یہ ہے کہ فی الحقیقت عمل انتخاب خلیفہ اور جمہور مسلمانوں میں ایک اس قسم کا پیمانہ ہے جس کی رو سے خلیفہ پر یہ واجب ہو جاتا ہے کہ وہ بعض خاص فرائض کو بجالانے کا پورا پورا ذمہ دار ہو۔ مثلاً وہ فرائض ان امور کے متعلق ہیں جنہیں مذہب شریعت پر عملدرآمد شریعت کے مطابق محمول اور لگان کا عائد کرنا۔ سالانہ تنخواہیں تقسیم کرنا بیت المال کے روپے کے مصروفوں کی نگرانی اور جانچ پڑتال کرنا۔ اگر خلیفہ ان کو بجالائے تو مسلمانوں پر اس کے مقابل میں دو فرض عائد ہوں گے۔

اول خلیفہ کی اطاعت۔

دوم شریعت کے نفاذ میں اس کی مدد و اعانت۔ اس عہد پیمان کے خیال سے الگ
 بعض فقہانے ایسے واقعات بھی لکھے ہیں جن میں خلیفہ کی "الاعت" کوئی
 لازمی شرط نہیں ثابت ہوا کہ المادردی کے نزدیک حکومت کا اخذ طاقت
 و جبروت نہیں بلکہ ان افراد کی آزادانہ باہمی رضا و مصالحت ہے۔ جو اس
 نرض کے لیے متحد و متفق ہوئے ہیں۔ کہ قانونی مساوات کی بنا پر ایک اس قسم
 لی اخوت قائم کریں جن کا ہر رکن شریعت اسلامیہ کے ماتحت بحیثیت
 فرد اپنی فطرت کے تمام ممکنات کا امتحان کر سکے۔ اور اپنے انفرادی
 قویٰ کو کما حقہ ترقی دے کر اپنی انتہائی نشو و نما و ارتقاء کے کرشموں سے
 آگاہ ہو سکے المادردی کے خیال کے مطابق گورنمنٹ یا حکومت ایک مصنوعی
 نو ساختہ نظام ہے۔ اور مقدس و مطہر صرف ان معنوں میں ہے کہ شریعت
 اسلامیہ جیسا کہ مسلمانوں کا اعتقاد ہے وحی پر ملتی ہونے کی وجہ سے بنی نوع
 کے امن و حفاظت کی کفیل و امین ہے۔

خلیفہ اپنے انتخاب کے بعد سلطنت کے اعلیٰ حکام کا تقرر عمل میں لاتا ہے
 باجو حکام پہلے مقرر ہوتے ہیں انھیں بحال رکھتا ہے شریعت کے مطابق حکام اعلیٰ
 اور ان کے فرائض حسب ذیل ہیں :-

(۱) وزیر اعظم محدود اختیارات کا بھی ہوتا ہے اور غیر محدود اختیار اس کا بھی غیر محدود اختیارات
 کے وزیر اعظم کے لیے انہی اوصاف کا مالک ہونا شرط ہے جو خلیفہ کے لیے
 لازمی ہیں باستثناء اس امر کے (عند المادردی) کہ اس کے لیے یہ ضروری
 نہیں کہ خاندان قریش سے ہو۔ وزیر اعظم کے لیے شرط ہے کہ عالم متبحر ہو۔ ریاضی

تاریخ۔ فصاحت و بلاغت میں خاص قابلیت و ہارت رکھتا ہو۔ اسے اختیار ہوتا ہے کہ خلیفہ کے تمام فرائض انجام دے۔ البتہ خلیفہ کے جانشین کو نامزد کرنے کا مجاز نہیں ہوتا۔ وہ مختار ہوتا ہے کہ خلیفہ کی منظوری کے بغیر حکومت کے مختلف محکموں کے افسر مقرر کر دے مجدد و اختیارات کا وزیر ایسا نہیں کر سکتا غیر محدود اختیارات کا وزیر اگر معزول ہو تو اس کے ساتھ وہ تمام عہدہ دار بھی معزول سمجھے جاتے ہیں۔ جو اس نے مقرر کیے ہیں۔ مجدد و اختیارات کا وزیر برخاست ہو۔ تو اس کے مقرر کردہ عہدہ دار نہیں برخاست ہوتے۔ غیر محدود اختیارات کے وزیر ایک سے زیادہ نہیں ہو سکتے۔ مختلف صوبوں کے والی (گورنر) اپنے وزیر آپ مقرر کر سکتے ہیں ایک غیر مسلم محدود اختیارات کا وزیر مقرر ہو سکتا ہے۔ جمیدیوں کے شیعہ خاندان نے ایک یہودی کو اس اعلیٰ عہدہ پر مامور بھی کیا۔ ان کی اس انتہائی آزاد خیالی کا ایک مصری (بغدادی) شاعر نے ان جملے الفاظ میں نقشہ کھینچا ہے۔

یہود ہذا الزمان قد بلغوا

مرتبة لا ینالھا فلک

الملك فیہم والبال عندہم
ومنہم المستشار والملك
یا معشر الناس قد نصحت لکم
تہود و اقد تہود الفلک

اس زمانہ کے یہودی اس مرتبہ کو پہنچ گئے ہیں۔ جسے فلک بھی چاہے تو پا نہیں سکتا۔ ملک ان کا مال ان کا وزیر ان کے بادشاہ ان کا لوگوں میں تمھیں نصیحت کرتا ہوں کہ یہودی بن جاؤ۔ کیونکہ آج کل خدا خود یہودی بن چکا ہے۔

د ۲) وزیر اعظم کے بعد حکام منتظمین کی صف میں مختلف د لایتوں کے والی (گورنر) ہیں۔ ان کو خلیفہ مستر رکرتا ہے۔ بعض کے اختیارات محدود ہوتے ہیں۔ بعض کے غیر محدود۔ محدود اختیارات کے والی چھوٹے ملحقہ صوبوں کے لیے نائب والی خود مستر کر سکتے ہیں مثلاً سسلی کے نائب والی کو اندلس کا والی مقرر کیا کرتا تھا اور سندھ کے نائب والی کو بصرہ کا والی۔ اس تمام نظام سے حقیقت میں مدعا یہ تھا کہ مختلف صوبوں میں خود اختیار اسلامی مستعمرات قائم کی جائیں دوسرے لفظوں میں صوبہ کا والی اپنے صوبہ کے اندر ایک چھوٹے پیمانہ پر خلیفہ ہوتا تھا۔ وہ اپنا وزیر اپنا قاضی القضاۃ۔ اپنے دوسرے حکام و عمال خود آپ مقرر کرتا تھا۔ جہاں صوبہ کی مقامی پادشاہ کوئی خاص کماندار معین نہ ہوتا تھا۔ وہاں خود والی بحیثیت والی ایسرا بحیثیت سمجھا جاتا تھا مگر حکومت کا یہ طریقہ کار غلطی پر مبنی تھا کیونکہ کئی جگہ گورنر بتدریج قوت پکڑ جاتے تھے۔ اور اکثر دفعہ مطلق العنانی کا اعلان بھی کر دیتے تھے۔ تاہم بحیثیت سپہ سالار گورنر کے اختیارات بالکل محدود تھے۔ یہاں تک کہ سوائے خاص صورتوں کے پابندیوں کی تنخواہوں میں اضافہ نہیں کر سکتا تھا۔ اس کا فرض تھا کہ مقامی حکومت کے مصارف ضروریہ کے بعد جو روپیہ بچے۔ وہ براہ راست مرکزی خزانا

یعنی بیت المال میں روانہ کر دے۔ اگر ولایت کی آمدنی معارف سے کم رہ جاتی تو وہ مرکزی خزانہ سے بقدر ضرورت روپیہ طلب کر سکتا تھا۔ اگر والی کو خلیفہ مقرر کرتا تھا تو خلیفہ کی معزولی کے ساتھ والی کی معزولی لازم و ملزوم نہ ہوتی تھی۔ لیکن اگر والی وزیر اعظم کا مقرر کردہ ہوتا تو پھر وزیر اعظم کی موت کے ساتھ اس کے تمام مقرر کردہ والی بھی معزول سمجھے جاتے تھے۔ البتہ ان صورتوں میں جہاں تقرر ابھی نیا ہوتا۔ معزولی عمل میں نہ آتی تھی۔

محدود اختیارات کا والی محض ایک انتظامی افسر ہوتا ہے۔ اس کو عدالتی امور سے کوئی سروکار نہیں ہوتا۔ فوجداری مقدمات میں اس کا اختیار بالکل محدود ہوتا ہے۔

نقہ بانے ایک تیسری قسم کا والی بھی تسلیم کیا ہے۔ یعنی غاصب مگر مشیر اس کے کہ غاصب کا حق شرعاً تسلیم کیا جائے۔ اسے چند خاص شرائط کو پورا کرنا ہوتا ہے۔

(۳) افواج کے امیر الجیش۔ ان میں بھی محدود و غیر محدود اختیارات کی تمیز رکھی گئی ہے۔ کمانڈر ماتحت افسر سپاہی سب کے فرائض واضح و بین طور پر معلوم و معین ہوتے ہیں۔

(۴) قاضی القضاۃ۔ قاضی القضاۃ کو خلیفہ بھی مقرر کر سکتا ہے۔ وزیر اعظم بھی۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک بعض حالات میں۔ اور ابو جعفر طبری کے نزدیک مسلمہ طور پر ہر حالت میں ایک غیر مسلم، اپنے ہم مذہب بول پر اپنی مذہبی قانون کے مطابق مقدمات فیصلہ کرنے کے لیے حاکم یا منصف مقرر کیا جاسکتا ہے۔ قاضی القضاۃ

بہ حیثیت کیفیل و نمایندہ شریعت خلیفہ کو معزول کر سکتا ہے۔ اگر زیادہ سے اضافہ میں اپنے بدلنے والے کو مٹا سکتا ہے۔ اگر قاضی القضاۃ فوت ہو جائے۔ تو اس کا تمام علم و قوت و معزول سمجھا جاتا ہے۔ برعکس اس کے خلیفہ کی موت کا یہ لازمی نتیجہ نہیں۔ کہ اس کے مقرر کردہ تمام قاضی و قوت ہو جائیں۔ نئے خلیفہ کے انتخاب تک یعنی اس وقت کے اندر اندر جتنا عرصہ مندر خلافت خالی رہے ایک شہر کے لوگوں کو اختیار ہے۔ کہ اپنا قاضی آپ انتخاب کر لیں۔ مگر خلیفہ کی زندگی میں وہ ایسا نہیں کر سکتے۔

(۵) شیخ الاسلام۔ یہ عہدہ اس غرض کے لیے ہے کہ مقدمات کی آخری اپیلوں کے لیے کوشش ہو۔ اور حکومت کے تمام مختلف محکموں پر عام نگرانی کی جائے خلیفہ عبد الملک (بنی امیہ) جس نے اس عہدہ کو قائم کیا۔ خود بطور شیخ الاسلام کام کرتا تھا۔ اگرچہ زیادہ مقدمات قاضی ابو ادیس کو دینا کرتا تھا۔ دورِ ماضی میں شیخ الاسلام کو خلیفہ مقرر کرتا تھا۔ عباسی خلیفہ المقتدر کے عہد حکومت میں خلیفہ کی اپنی والدہ شیخ الاسلام کے عہدہ پر متمکن تھی۔ اور ہر جمعہ کے روز اپنے گرد علماء۔ قضاۃ۔ مشائخ عظام اور اکابر امرا کی مجلس منعقد کر کے اپیلیں سنا کرتی تھی۔ بلحاظ ایک امر کے قاضی القضاۃ اور شیخ الاسلام میں فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ سو خزانہ ذکر اول الذکر کی طرح شریعت کے ہر لفظی مفہوم کا پابند نہیں۔ اس کے فیصلہ قدرتی اور فطری عدل و انصاف کے عام کلیوں پر مبنی ہوتے ہیں یوں کہو کہ شیخ الاسلام خلیفہ کے ضمیمہ کا محافظ و معین ہوتا ہے۔ عدالت کے وقت اس کی مدد کو قضاۃ و فقہاء کی ایک مجلس مٹھیتی ہے جس کا فرض ہوتا ہے کہ شیخ الاسلام کے

فیصلے خانے سے قبل اس کے سامنے مقدمہ کے ہر پہلو پر بالتفصیل و توضیح جرح و بحث کرے۔ اس عہدہ کی اہمیت کا اندازہ اس امر سے ہو سکتا ہے کہ یہ مسلمانوں کی ان چند یادگاروں میں ایک تھی جسے نارمنوں نے گیارہویں صدی میں سسلی پر قبضہ کرنے کے بعد اپنی حکومت کے دوراں میں بھی قائم رکھا۔

شیعی نظریہ خلافت

اہل تشیع کے اعتقاد کے مطابق حکومت و سلطنت کا منبع الوہیت یعنی خود خدا ہے۔ خلیفہ یا ان کی اصطلاح میں امام ایک حتی الہیہ کی رو سے حکومت کرتا ہے۔ یہ اعتقاد سب سے پہلے ایک غیر معروف عربی فرقے میں پیدا ہوا جسے سماعی کہتے تھے۔ اور جس کا بانی عبد اللہ بن سباع ایک یہودی مین میں منہا کا رہنے والا تھا۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ میں اس نے اسلام قبول کیا۔ اور بالآخر مصر میں اقامت اختیار کر کے وہاں اپنے معتقدات کا دغلہ لوگوں میں شروع کیا۔ اس کا یہ عقیدہ بالکل ان سیاسی عقائد کے مطابق وہم معنی تھا جو قبل ہلو اسلام ایران میں مقبول و مسلم تھے۔ لہذا اس عقیدے نے ایران میں بہت جلد جڑ پکڑ لی۔ ایرانیوں کے عقیدہ کے مطابق امام تعجب نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مامور من اللہ ہوتا ہے۔ عثمان کے شیعوں نے بیشک انتخابی اصول کو اختیار کیا۔ اور یہ بھی تسلیم کیا کہ امام معزول بھی ہو سکتا ہے۔ وہ عقل کل کا اوتار ہوتا ہے۔ تمام کمالات کا جامع ہو جائے۔ فوق البشری اور اک و فرات اسے حاصل ہوتے ہیں۔ اس کے فیصلے آخری اور ناطق اور بلا احتمال سہو و خطا ہوتے ہیں۔ پہلے امام حضرت علی کرم اللہ وجہہ تھے۔

جن کو محمد رسول اللہ صلی علیہ وسلم نے مقرر کیا۔ حضرت علی کے بلا واسطہ اخلاف آپ کے خود مقرر کردہ جانشین ہیں۔ دنیا کبھی بغیر زندہ امام کے نہیں رہ سکتی خواہ وہ امام ظاہر ہو یا غائب۔ حضرات شیعہ کے اعتقاد کے مطابق ان کے بارہویں امام کو فز کے نزدیک اچانک غائب ہو گئے۔ وہ پھر دوبارہ دنیا میں ظہور فرمائیں گے۔ اور دنیا کو امن و امان اور خوشحالی و فائز ابالی سے معمور کر دیں گے۔ اس اثنا یعنی زمانہ غیبت میں وہ وقتاً فوقتاً اپنے مقبول و محبوب افراد کی وساطت سے (جنہیں بابا کہتے ہیں) جن کا غائبانہ تعلق ہمیشہ ان سے قائم رہتا ہے۔ اپنی رضا و ارادہ کے متعلق لوگوں کو اطلاع دیتے رہتے ہیں یہ غیبت امام کا مسد یا سنی نکتہ خیال سے نہایت اہم اور نتیجہ خیز ہے۔ اور ہمارا خیال ہے۔ کہ بہت کم علمائے اسلام و محققین شریعت نے اس کو کمابھی سمجھا ہے۔ یہ تو علم نہیں کہ بارہویں امام حقیقتاً غائب ہوئے یا نہیں۔ اتنی ضرور انہر من الشمس ہے کہ غیبت امام کا عقیدہ اس قدر قابل داد و جملہ گری پر مبنی ہے کہ اس کے ذریعہ سے مذہب و حکومت میں باسانی افتراق و اختلاف پیدا کیا جاسکتا ہے۔ امام غائب جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں۔ تمام امور و معاملات میں آخری اور مطلق سند ہے۔ لہذا موجودہ ظاہری حکام و عمال اس اہلک کے محافظ و نگران ہیں۔ جس کا حقیقی وارث و مالک خود امام غائب ہے۔ امام غائب کو یہ وراثت بلا واسطہ پہنچتی ہے۔ سوائے اس صورت کے جہاں پہلے اماموں کے بلا واسطہ وارث نہ ہوں۔ یعنی صرف اس صورت میں بلا واسطہ آتی ہے۔ اس توضیح سے یہ بات بخوبی ذہن میں آجائے گی کہ شاہ ایران کے کل اعتقادات ایران کے ملاؤں کی ہدایت و تصرف کے زیر اثر ہیں۔ اس لیے کہ

وہ امام غائب کے نمائندے ہیں۔ البتہ اس لحاظ سے کہ شاہ ایران اس جاگیر کا سب سے اعلیٰ انتظامی حاکم ہے۔ وہ اس اہلک و وراثت کی بہبودی کے لیے جو ذرائع عمل میں لانا چاہیے لا سکتا ہے۔ تاہم چونکہ وہ اس اہلک کا محض نگران و پاسبان ہے اسے ہمیشہ ملاؤں کی حکومت کے ماتحت رہنا پڑتا ہے۔ یہ معلوم کرنے کے بعد اس بات میں کوئی حیرت و تعجب باقی نہیں رہے گا۔ کہ ایران میں گزشتہ آئینی اصلاحات کے حصول کی جدوجہد کے زمانہ میں ملاؤں نے اس قدر مستعدی و جرأت سے کیوں کام لیا۔

خوارج (انتہائی جمہوریت پسند انارکٹ)

اور

مسک خلافت

خوارج کے معتقدات بیان کرنے میں بہت حد تک اجمال سے کام لیا جائیگا۔ کیونکہ ان کے سیاسی عقیدہ کے ارتقا کی تاریخ ابھی تک بہت تھوڑی لکھی یا سمجھی گئی ہے۔ خوارج کے نام سے سب سے پہلے اس مشہور بارہ ہزار کے دست فوج کو پکارا گیا۔ جس نے جنگ صفین میں حضرت علیؑ کے ماتحت لڑنے کے بعد آپ کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ جس بات نے انھیں برا فروختہ کیا۔ وہ یہ تھی کہ

حضرت علیؑ نے اپنے اور امیر معاویہؓ کے مابین خلافت کے تصفیہ کو ثالثوں پر چھوڑنے میں رضامندی کا اعلان کیا تھا۔ ادھر ان لوگوں کا خیال یہ تھا کہ فیصلہ قانون الہی یعنی قرآن کے مطابق ہونا چاہیئے۔ انھوں نے حضرت علیؑ سے کہا کہ قوم ہمیں کتاب اللہ کی اطاعت و فراموشی کی طرف بلاتی ہے اور اس کے مطابق فیصلہ چاہتی ہے۔ تم ہمیں تلوار اٹھانے کا حکم دیتے ہو اور جنگ پر آمادہ کرتے ہو۔ اہم شہر سنانی رگ کے نزدیک خوارج کے چوبیس فرتے ہیں ان میں عام طور پر شریعت اور آئین اساسی کے مسائل کے متعلق ایک دوسرے سے تھوڑا تھوڑا فرق ہے۔ مثلاً مختلف فیہ مسائل اس قسم کے ہیں۔ قانون سے لاعلمی معقول عذر ہے زانی کو عسکر نہیں کرنا چاہیئے۔ کیونکہ قرآن میں اس سزا کا ذکر نہیں۔ تقیہ حرام ہے۔ خلیفہ کو امیر المؤمنین کے خطاب سے پکارنا ناجائز ہے۔ ایک ہی وقت میں دو یا در سے زیادہ خلیفوں کا مسند خلافت پر متمکن ہونا شرعاً ناجائز نہیں۔

مشرقی افریقہ اور سزاب (جنوبی الجزائر) میں خوارج ابھی تک اپنے جمہور کی شہتہ کے سادہ عقیدہ پر قائم و ثابت ہیں۔ عام عقائد کو مد نظر رکھتے ہوئے خواج تین جماعتوں پر منقسم ہیں۔

(۱) وہ جن کا مذہب یہ ہے کہ خلیفہ منتخب ہونا چاہیئے۔ لیکن اس کی یہ شرط نہیں کہ وہ کسی خاص خاندان یا قبیلہ سے تعلق رکھتا ہو۔ عورت اور غلام بھی خلیفہ منتخب ہو سکتے ہیں۔ بشرطیکہ وہ پختہ اسلامی حکمران ثابت ہوں۔ اس فرقہ کے خواج جب کبھی برسر اقتدار ہوئے۔ انھوں نے دانستہ اپنی قوم کے ادنیٰ

طبقہ کے لوگوں سے خلیفہ منتخب کیا۔

(۲) دوسرے اس قسم کے خوارج ہیں جن کا عقیدہ

ہے کہ خلیفہ کی سرے سے ضرورت ہی نہیں۔ جمہور مسلمان اپنے
کو اُلف و حالات کے نگران آپ ہو سکتے ہیں۔ اور اپنے آپ پر
حکومت کر سکتے ہیں۔

(۳) تیسرے وہ جو مطلقاً کسی قسم کے نظام و حکومت کے قائل ہی نہیں ہو کر
افغانوں میں ”اسلام کے انارکسٹ“ کہیئے بیان کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے انہی لوگوں
کو خطاب کر کے فرمایا تھا: ”تم کسی نظام و حکومت میں ایمان نہیں رکھتے۔ مگر نظام
و حکومت کے بغیر چارہ نہیں خواہ اچھا ہو یا برا“

سیاسیات اسلام میں بھی بڑے بڑے مذاہب ہیں جن کا ہم نے مختصراً
ذکر کر دیا ہے۔ ان تمام کو مد نظر رکھتے ہوئے اس امر کے تسلیم کرنے میں شبہ نہیں
رہے گا کہ قرآن پاک نے جو اصول اساسی قائم کیے ہیں۔ وہ انتخاب ہی کا اصول
ہے۔ وہاں یہ امر کہ عملاً حکومت کے اس طرز عمل کو دنیا میں قائم کرنے کے لیے اس
اصول کی کیا کیا تشریح و تاویل کی جاسکتی ہے۔ اور اس سے کون کون سی فروقات
و تفصیلات مستنبط ہوتی ہیں۔ اس بات کے فیصلہ کا دار و مدار وقتی حالات و
دیگر واقعات پر چھوڑ دیا گیا ہے۔ جو مختلف زمانوں میں مختلف جگہوں میں پیدا
ہو سکتے ہیں۔ مگر شومی قسمت سے مسلمانوں نے انتخاب کے مسئلہ کی طرف

کماحقہ توجہ نہیں کی۔ اور خالص جمہوری بناؤں پر اصول انتخاب کے مسئلہ کو فروغ دینے کی سعی سے قاصر رہے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان خاتمین ایشیا کے سیاسی نشو و ارتقاء کے لیے مطلقاً کچھ نہ کر سکے بغداد اور اندلس میں بے شک بغاہر اصول انتخاب کی ہیئت کو قائم رکھا گیا۔ لیکن اس قسم کے باقاعدہ سیاسی نظام کوئی قائم نہ کئے گئے۔ جن سے بحیثیت مجموعی قوم کو استحکام و استقرار نصیب ہو۔ اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی نے کیوں فروغ نہ پایا۔ میرے خیال میں اس کے دو بڑے وجوہ ہیں۔ اور وہ یہ ہیں۔

(۱) اول تو ایرانیوں اور سنگلوں کے افہام و اذہان ہی فطرتاً انتخاب کے مفہوم سے متبعداور نا آشنا تھے۔ بلکہ اس کے مخالف اور اس سے متوجش تھے۔ اور یہی دو سب سے بڑی قویں ہیں۔ جنہوں نے اسلام کو بطور مذہب قبول کیا۔ دوزی لکھتا ہے کہ ایرانی ہمیشہ خلیفہ کو منظر الوہیت سمجھ کر اس کی پرستش پر آمادہ و مکربت رہے ہیں۔ جب کبھی ان کو یہ بتایا گیا کہ عبادت و پرستش خدائے واحد و برتر کو انب و شایاں ہے اسوا معبود نہیں ہو سکتا تو انہوں نے ہمیشہ ایسے خلیفہ کے خلاف جو معبود بننا مناسب نہ سمجھتا ہو بغاوت کی۔

(۲) دوسرا سبب میرے نزدیک یہ ہے کہ قرون اولیٰ کے مسلمانوں کی زندگی زیادہ تر فتوحات کی زندگی تھی۔ ان کی تمام قوت و ہمت تمام رجحان و میلان ملک و سلطنت کی تقویم و توسیع کے لیے وقف تھا۔ دنیا میں اس روش کا ہمیشہ یہی نتیجہ ہوا کہ حکومت اور ریاست کی باگ ہمیشہ چند افراد کے ہاتھ میں رہی ہے جن کا اقتدار گونا گونا نسٹہ طور پر تاہم عملاً ایک مطلق العنان بادشاہ کے اقتدار کے

متراوت ہو جاتا ہے۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے سوائے اس کے اور کوئی نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ جمہوریت قدرتنا شہنشاہیت کے دوش بدوش چلنے اور کام کرنے کو تیار نہیں۔ یہ ایک سبق ہے۔ جسے موجودہ زمانہ کے شہنشاہت پسند انگریز ہم مسلمانوں سے بڑی اچھی طرح سیکھ سکتے ہیں۔ کہ بالآخر اس کوشش کا نتیجہ وہی ہوگا جو چارہری یا باقی اقوام کی تاریخ میں ہوا ہے۔

ہم اس اثر کے لیے جو مغربی سیاسیات کا اس وقت ہم مسلمانوں پر ہو رہا ہے اہل مغرب کے ممنون و شکر گزار ہیں۔ اسی اثر کی بدولت اس زمانے میں اسلامی ممالک میں سیاسی زندگی کے آثار راز سر نو پیدا ہو رہے ہیں۔ انگلستان کے زیر اثر مصر مضبوط و مستحکم ہو رہا ہے۔ ایران کو شاہ ایران سے اصلاحات کی غرض سے نیا قانون اساسی حاصل ہو چکا ہے۔ ترکی انجمن اتحاد و ترقی اسی جدوجہد میں سرگرداں ہے اور اپنے حصول مقاصد کے لیے مختلف تجاویز مساعی جیلہ میں سنہک ہے۔ مگر ان تمام سیاسی مصلحین کو میں یہ رائے دوں گا کہ ان کے لیے یہ اشد ضروری ہے کہ پیشتر اس کے کہ وہ اپنے آپ کو کئی تہذیب کے پیغمبر ظاہر کر کے اپنے لوگوں کی اس قدامت پسندی کو جو قدرت ان سے بدظن ہے صدمہ پہنچائیں۔ وہ اسلامی آئین اساسی کے اصول کو بغور و خوض مطالعہ فرالیں اور اگر اس طرح جمہور پر یہ ثابت کر دیں اور ان کو یقین دلا دیں کہ سیاسی آزادی کے وہ اصول جو بظاہر غیر اسلامی نظر آتے ہیں۔ فی الحقیقت عین اسلامی ہیں۔ اسلام ہی کا مقصود و منہتا ہیں اور آزاد اسلامی ضمیر کا مطالبہ اسلامی اصولوں ہی پر مبنی ہے۔ اور انھیں کا مقتضی ہے۔ تو یقیناً

۵. جمہور و عامۃ الناس کو زیادہ متاثر کر سکیں گے اور ان کو مطلوبہ سیاسی انقلاب کے لیے آمادہ کار پائیں گے۔

حکومت و خلافت

بہت تو نے غیروں کو بے آزمایا

مگر آج ہے وقتِ خود آزمائی

نہیں تجھ کو تاریخ سے آہنگی کیسا

خلافت کی کرنے لگا تو گدائی

خریدیں نہ ہم جس کو اپنے لہو سے

مسلمان کو ہے ننگ وہ بادشاہی

مرا از شکستن چنناں عار ناید

کہ از دیگراں خواستن مویائی

علامہ محمد اقبال

اسلامیات

”علامہ اقبال نے یہ مقالہ مسلم یونیورسٹی اسلامیات کے نصاب کے متعلق صاحبزادہ آفتاب احمد خاں صاحب مرحوم کے ایک استفسار اور تجویز کے جواب میں تحریر فرمایا تھا۔“

مافی ذیل صاحبزادہ صاحب

میں نے علوم اسلامیہ کے متعلق آپ کے نہایت عمدہ نوٹ کا بہت دلچسپی کے ساتھ مطالعہ کیا معلوم ہوتا ہے آپ نے اس پر بہت کچھ غور کیا ہے۔ اس مضمون پر مختلف نقطہ نظر بالخصوص جدید دنیائے اسلام میں عالمگیر روح انسانیت “
Humanism (کی تخلیق بلکہ بیداری کے لحاظ سے

نگاہ ڈالنی چاہیئے۔

بہر حال قبل اس کے کہ میں کچھ عرض کروں میں چند منتشر خیالات جو میرے ذہن میں آئے علوم اسلامیہ کے مقاصد کے سلسلہ میں بیان کروں گا۔

(۱) بہتر و مسلمہ جامعیت کے علماء فقہاء وغیرہ کو تعلیم و تربیت دینا یہ آپ کا پہلا مقصد ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ چار پر بیان فرمایا ہے اور اس سے مجھے کئی اتفاق ہے۔

(۲) ایسے عالم پیدا کرنا جو اسلامی افکار اور ادبیات کے مختلف شعبوں میں اپنی تحقیقات سے اسلامی تمدن اور موجودہ علوم کے درمیان حیات و مانگی کا تسلسل پالیا جاتا ہے اس کی از روئے نشو و نمو جستجو کریں اس کی تشریح کی ضرورت ہے۔

یورپ میں اسلام کا سیاسی زوال بد قسمتی سے کہا جاسکتا ہے ایسے وقت میں رونما ہوا جب مسلم حکماء کو اس حقیقت کا احساس ہونے لگا تھا کہ استخراجی علوم لایعنی ہیں اور جب وہ استقرائی علوم کی تعبیر کی طرف کسی حد تک مائل ہو چکے تھے۔

دنیاۓ اسلام میں تحریک ذہنی علماء اس وقت سے مسدود ہو گئی۔ اور یورپ نے مسلم حکماء کے غور و فکر کے ثمرات سے بہرہ اندوز ہونا شروع کیا۔ یورپ میں "جذبہ انسانیت" کی تحریک بڑے حد تک ان قوتوں کا نتیجہ تھی جو اسلامی فکر سے برکے کار آئیں۔ یہ کہنا مطلقاً مبالغ نہیں ہے کہ جدید یورپین "جذبہ انسانیت" کا جو اثر جدید سائنس اور فلسفہ کی شکل میں برآمد ہوا ہے اسے کئی لحاظ سے محض اسلامی تمدن کی توسیع پذیر ہی کہا جاسکتا ہے۔ اس اہم حقیقت کا احساس نہ آج کل کے یورپین کو ہے اور نہ مسلمان کو۔ کیوں کہ مسلمان حکماء کے جو کارنامے محفوظ ہیں وہ

ابھی تک یورپ۔ ایشیا۔ افریقہ کے کتب خانوں میں منتشر اور غیر مطبوعہ شکل اور حالتوں میں ہیں۔ آج کل کے مسلمانوں کی جہالت کا یہ عالم ہے کہ جو کچھ ایک بڑی حد تک خود ان کے تمدن سے برآمد ہوا ہے۔ وہ اسے بالکل غیر اسلامی تصور کرتے ہیں مثلاً اگر کسی مسلم حکیم کو یہ معلوم ہو کہ آئن اسٹائن کے نظریہ سے کس قدر ملتے جلتے خیالات پر اسلام کے سائنٹفک حلقوں میں سنجیدگی سے بحث و مباحثہ ہوتے تھے (ابو المعالی جن کا قول ابن رشد نے نقل کیا ہے) تو آئن اسٹائن کا موجودہ نظریہ ان کو اتنا اجنبی نہ معلوم ہو۔ اس کے علاوہ جدید استقرائی منطق سے اسے جو بیگانگی ہے وہ بہت کچھ کم ہو جائے اگر اس کو یہ علم ہو کہ جدید منطق کا تمام نظام رازی کے ان مشہور و معروف اعتراضات سے وجود میں آیا جو انھوں نے ارسطو کے استخراجی منطق پر عائد کئے تھے۔ اس قسم کے عالموں کا تیار کرنا از بس ضروری ہے کیونکہ جدید علم کے اخذ و جذب کرنے میں صرف ہی لوگ مدد کر سکتے ہیں (۳) ایسے عالموں کا تیار کرنا جو اسلامی تاریخ۔ آرٹ (فنون) اور علم تہذیب و تمدن کے مختلف پہلوؤں پر حاوی ہوں یہ اصل میں آپ کا تیسرا مقصد ہے جو آپ نے اپنے مراسلہ کے صفحہ نم پر بیان فرمایا ہے۔ میں نے اس میں سے سائنس اور فلسفہ کو علیحدہ کر کے اسے کسی قدر محدود کر دیا ہے آپ کا مقصد نمبر ۲ بھی اسی میں آجاتا ہے۔

(۴) ایسے عالموں کا پیدا کرنا جو اسلام کے قانونی لٹریچر میں تحقیق و تدقیق (ریسرچ) کے لیے موزوں ہوں جیسا کہ آپ کو معلوم ہے ہمارا قانونی لٹریچر جس کا کافی حصہ ابھی غیر مطبوعہ ہے بے انتہا ہے میری رائے میں ایسے علوم

اسلامیہ کی ایک علیحدہ شاخ قرار دینا چاہیئے (قانون سے میرا مقصد صرف اس قانون سے ہے جس کا تعلق فقہ سے ہے صرف انہیں عام اصولوں کی تحت میں ہمیں علی گڑھ مسلم یونیورسٹی میں علوم اسلامیہ کی اسکیم مرتب کرنا چاہیئے اب میں اس مسئلہ کے عملی رُخ پر غور کرتا ہوں۔

۲۔ مسلم دینیات کا مطالعہ

ہمارا پہلا مقصد جس کی بابت ہم دونوں متفق ہیں، موزوں صفات کے علماء پیدا کرنا ہے جو ملت کی روحانی ضرورتوں کو پورا کر سکیں مگر زندگی کے متعلق ملت کے زاویہ نگاہ کے دوش بدوش ملت کی روحانی ضرورتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ فرد کی حیثیت اس کی دماغی نجات و آزادی اور طبعی علوم کی غیر متناہی ترقی ان چیزوں میں جو تبدیلی واقع ہوئی ہے اس نے جدید زندگی کی اساس کو کمیر متغیر کر دیا ہے۔ چنانچہ جس قسم کا علم کلام اور علم دین از منہ متوسط کے مسلمان کی تسکین قلب کے لیے کافی ہوتا تھا وہ آج تسکین بخش نہیں ہے۔ اس سے دین کی روح کو صدمہ پہنچانا مقصود نہیں ہے۔ اجتماع دی گھرائیوں کو دوبارہ حاصل کرنا مقصود ہے تو فکر دینی کو از سر نو تعمیر کرنا قطعاً لازمی ہے۔ اور بہت سے مسئلوں کی طرح اس مسئلہ میں بھی سرسید احمد خاں کی دودرس نگاہ کم و بیش پیشین گوئیانہ تھی جیسا کہ آپ کو علم ہے انہوں نے اس کی بنیاد زیادہ تر ایک گزرے ہوئے عہد کے فلسفیانہ معتقدات و افکار پر رکھی ہے۔ مجھے اندیشہ ہے کہ میں آپ کے مسلم دینیات کے مجوزہ نصاب سے اتفاق نہیں کر سکتا۔ میرے

نزدیک قدیم طرز پر مسلم دینیات کا شعبہ قائم کرنا بالکل بے سود ہے اگر اس سے آپ کا یہ مقصد نہیں ہے کہ سوسائٹی کے زیادہ قدامت پسند جماعت کی تالیف قلب کجائے جہاں تک روحانیت کا تعلق ہے کہا جاسکتا ہے کہ قدیم تر دینیات فرسودہ خیالات کی حامل ہے اور جہاں تک تعلیمی حیثیت کا تعلق ہے جدید مسائل کے طلوع اور قدیم مسائل کی طرح نو کے مقابلہ میں اس کی کوئی قدر و قیمت نہیں۔ آج ضرورت ہے کہ دماغی اور ذہنی کاوش کو ایک نئی وادی کی طرف ہمیز کیا جائے اور ایک نئی دینیت اور کلام کی تعمیر و تشکیل میں اس کو برسر کار لایا جائے۔ ظاہر ہے کہ یہ کام انھیں لوگوں کے ہاتھ انجام پانے لگتا ہے جن میں اس کام کی صلاحیت ہے۔ مگر ایسے آدمی کس طور پر پیدا کئے جائیں۔ میں آپ کی اس تجویز سے پوری طور پر متفق ہوں کہ دیوبند اور لکھنؤ کے بہترین مواد کو برسر کار لانے کی کوئی بیسیل نکالی جائے مگر سوال یہ ہے کہ آپ ان لوگوں کو انٹرمیڈیٹ تک تعلیم دینے کے بعد کیا کریں گے۔ کیا آپ ان کو بی۔اے اور ام۔اے بنائیں گے جیسا کہ سرٹاس آرنلڈ کی تجویز ہے مجھے یقین ہے جہاں تک دینیاتی افکار دماغی کے مطالعہ یا ترقی کا تعلق ہے وہ آپ کا مقصد نہیں پورا کر سکیں گے۔ دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو علم دینیات پر غور و فکر کرنے کا خاص ملکہ رکھتے ہوں ان کو میرے نزدیک قبل اس کے کہ وہ آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کو عبور کریں جس کو ان کی ضرورتوں کا خیال کر کے بہت مختصر کر دینا پڑے گا۔ افکار جدیدہ اور سائنس سے آشنا کر دیا جائے جدید سائنس اور خیالات کی تعلیم ختم کرنے کے بعد ان کو آرنلڈ کے مجوزہ نصاب کے ایسے مضامین پر لکھنے سے کہہا جاسکتا ہے جو ان کے خاص مضامین سے متعلق ہوں۔ مثلاً اسلام کے

فرقہ جات اور اسلامی اخلاق اور فلسفہ مابعد الطبیعات۔ اس تربیت کے بعد انہیں مسلم دینیات، کلام، اور تفسیر پر مجتہدانہ خطبہ دینے کے لیے یونیورسٹی فیلو بنایا جائے۔ صرف یہ لوگ یونیورسٹی میں دینیات کا ایک نیا اسکول قائم کر سکیں گے اور ہمارا مقصد نمبر (۱) پورا ہو سکے گا۔ لہذا میری تجویز یہ ہے کہ اگر آپ چاہتے ہیں کہ سوسائٹی کا قد آئندہ پسند عنصر مطمئن ہو جائے تو آپ قدیم طرز کی دینیات کے اسکول سے ابتدا کر سکتے ہیں جیسا کہ آپ نے اپنے مراسلہ کے دفعہ نمبر ۴ میں تجویز کیا ہے مگر آپ کا نصب العین یہ ہونا چاہیے کہ آپ تدریجاً اس کے بجائے ان لوگوں کی جماعت کو کارفرما بنائیں جو میری تجویز کردہ ایسکیم کے مطابق خود اجتہاد فکر پر قادر ہوں گے۔

۳۔ ہمارا دوسرا مقصد:-

دیوبند اور لکھنؤ کے وہ لوگ جو فاعل سائنٹفک تحقیقات کا مخصوص فن وق رکھتے ہوں ان کو ان کے میلانات طبعی کے مطابق جدید ریاضیات، سائنس اور فلسفہ کی مکمل تعلیم دینی چاہیئے۔ جدید سائنس اور حکمت کی تعلیم پورا کرنے کے بعد ان کو اجازت دے دی جائے کہ وہ آرنلڈ کا کورس پورا کریں۔ جس کو ان کی ضرورتوں کا لحاظ کر کے مختصر کر دیا جائے گا۔ مثلاً صرف اس شخص کو آرنلڈ کے ام۔ اے کورس کا نمبر ۳ ”دنیاۓ اسلام میں سائنس“ پر لکچر سننے کی اجازت دی جائے جو صرف طبعی سائنس پڑھ چکا ہے۔ اس کے بعد اے آپ یونیورسٹی کا فیلو بن سکتے ہیں تاکہ وہ اپنا پورا وقت خاص سائنس میں ریسرچ پر صرف کرے جس کا اس نے مطالعہ کیا ہے۔

۴۔ ہمارا تیسرا مقصد۔

آزملد کا پورا کورس ان لوگوں کو لینے کی اجازت ہونی چاہیے جو سائنس یا فلسفہ میں خاص دلچسپی نہیں رکھتے بلکہ مسلم تمدن اور تہذیب کے اصولوں کی عام تعلیم حاصل کرنا چاہتے ہیں مگر اسے صرف لکھنؤ اور دیوبند کے لوگوں تک محدود نہیں کرنا چاہیے آپ کی اپنی یونیورسٹی کے ایسے لوگ جو عربی اچھی طرح جانتے ہیں۔ اسے اختیار کر سکتے ہیں مگر اس کورس میں مسلم آرٹ اور فن تعمیر بھی شامل کرنا چاہتا ہوں۔

۵۔ مسلم قانون اور تاریخ قانون

ہمیں دیوبند اور لکھنؤ سے ایسے ذہین اور طباع لوگ منتخب کر لے جائیں جو قانون کا خاص ذوق رکھتے ہوں چونکہ قانون محمدی سرتاسر تعمیری تشکیل کا محتاج ہے۔ ہم کو چاہیے کہ انھیں اصول فقہ و قانون سازی کے اصولوں کی تعلیم میں اور شاید جدید اقتصادیات اور اجتماعیات کی جامع تعلیم دینے کی بھی ضرورت پیش آئے۔ اگر آپ چاہیں تو ان کو ال۔ ال۔ بی بنائیں اور پھر آزملد کا کورس پڑھنے کی اجازت دیں مگر ان کے لیے بھی کورس میں تخفیف کرنی پڑے گی۔ مثلاً ان سے کہا جائے کہ سیاسی نظریہ اسلامیہ اور اسلامی اصول فقہ کا ارتقاء وغیرہ مضامین کے لکچروں میں شریک ہوں۔ بعضوں کو وکالت ہمیشہ اختیار کرنے دیا جائے۔ دوسروں کو یونیورسٹی کی فیلوشپ

اختیار کرنے کی اجازت دی جائے کچھ اپنے آپ کو قانونی ریسرچ کے لیے وقف کر دیں۔ اس ملک میں قانون محمدی جس طریقے سے عمل میں لایا جاتا ہے وہ بنیادیت تا سلف انگیز ہے اور بعض دشواریاں ایسی ہیں جو صرف (مجلس قانون سازی کے) قیام سے دور ہو سکتی ہیں۔ مسلمان قانون داں جن کا پیشہ وکالت ہو اور جو قانون محمدی کے اصولوں پر پوری طور پر عادی ہوں وہ عدالت اور کونسل دونوں میں بحد مفید ثابت ہو سکتے ہیں۔

۶۔ مختصر امیری تجاویز حسب ذیل ہیں:-

جو نصاب سرٹاس آرٹلز نے تجویز کیا ہے میں اس کو قبول کرتا ہوں مگر پورا کورس صرف ان طالب علموں کو لینے کی اجازت ہونی چاہیے جو قانونی دنیا اور سائنس کے لیے کوئی خاص ذوق رکھتے ہوں۔ جہاں تک دینیات کی تعلیم کا تعلق ہے میں آپ کی تجویز (آپ کے خط کی دفعہ ۴) کو تسلیم کرتا ہوں مگر اُسے صرف عارضی اور امتحانی حیثیت دینا چاہتا ہوں اس کی جگہ رفتہ رفتہ ان لوگوں کے لیے اور ان کے لیے جو قانون اور خاص علوم کا مطالعہ کریں گے آرٹلز کا کورس ان کی ضروریات کے لحاظ سے مختصر کرنا پڑیگا۔ یہ جتانے کی چنداں ضرورت نہیں ہے کہ ان لوگوں کے لیے جو اسلامی حکمت، ادبیات آرٹس، تاریخ، نیز دینیات کا نصاب اختیار کریں گے۔ جرمن اور فریچ زبانوں کا حسب ضرورت جاننا از بس ضروری ہے۔

مکرر مسئلہ خط مانپ کیا جا چکا تھا کہ میں پروفیسر محمد شفیع سے

ملاحن کو آپ نے کہا تھا کہ مجھ سے علوم اسلامیہ کے متعلق تبادلہ خیال کریں ان سے گفت و شنید کا حاصل یہ ہے۔

(۱) پروفیسر محمد شفیع میرے خیال میں دینیات کی نسبت زیادہ مباحث نہیں ہیں۔

(۲) ان کا خیال ہے کہ اسلامی حکمت وغیرہ کی تعلیم کے لیے زیادہ تربیتیونٹی کے گریجویٹوں میں سے انتخاب کرنا چاہیئے معمولی یونیورسٹی تعلیم کے بعد وہ ان لوگوں کو عربی زبان و ادب کی تعلیم دینے کی تجویز پیش کرتے ہیں۔

مجھے اندیشہ ہے کہ میں ان ہر دو سے اتفاق نہیں کر سکتا میری رائے میں جدید اسلامی فکرت کے لیے جدید دینیاتی افکار کی توسیع اور ترویج ضروری ہے قدیم اور جدید اصول تعلیم کے مابین اور روحانی آزادی اور عقیدہ اقتدار کے مابین دنیائے اسلام میں ایک کشاکش شروع ہو گئی ہے یہ "روح انسانیت کی تحریک" افغانستان جیسے ملک پر بھی ڈال رہی ہے۔ آپ نے امیر افغانستان کی وہ تقریر پڑھی ہوگی جس میں انھوں نے علماء کے اختیارات کے حدود متعین کرنے کی کوشش کی ہے۔ جدید دنیائے اسلام کی مختلف تحریکیں اسی نتیجہ کی لڑ لے جاتی ہیں ان حالات کے ماتحت مسلم یونیورسٹی کی حیثیت سے آپ کا فرض ہے کہ دلیری سے اس وادی کی طرف قدم بڑھائیں۔ اس میں شک نہیں محتاط رہنا لازمی ہو گا اور فکر و حکمت سے اصلاح اس طور پر عمل میں لانی ہوگی کہ معاشرتی امن و سکون میں خلل نہ آنے پائے۔

رہا پروفیسر شفیع کا دوسرا خیال۔ اس کے سلسلہ میں میری رائے ہے کہ

دیوبند اور ندوہ کے لوگوں کی عربی علمیت ہماری دوسری یونیورسٹیوں کے گریجویٹ سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ مگر پروفیسر شفیع کا خیال ہے کہ قدیم طرز تعلیم کی وجہ سے جو دیوبند اور ندوہ میں جاری ہے ان کے طالب علموں کا ذہنی نصب العین نہایت تنگ ہو جاتا ہے۔ ان کو یہ تسلیم ہے کہ عربی زبان کی قابلیت ان کی بہتر ہوتی ہے۔ میری رائے ہے کہ جو لوگ غیر معمولی روشن دل و دماغ کے ہوتے ہیں ان کے لیے طریقہ تعلیم کی نوعیت کچھ بہت زیادہ اہم نہیں ہے۔ ایسے لوگوں کا پیش ہنا دکانی (پچکیلا) ہوتا ہے اور ان میں دسعت پذیر ہونے کی کافی صلاحیت ہوتی ہے۔ قدیم اور جدید طرز تعلیم کے محض بہترین ماخذ ایسی قدیم طریقہ تعلیم کے پیداوار ہوتے ہیں۔ مزید برآں ندوہ کے بعض افراد ایسے ہیں جو پروفیسر شفیع کے عقیدہ کی تکذیب کرتے ہیں۔

میں یہاں ایک بات اور عرض کرنا چاہتا ہوں آپ ندوہ اور دیوبند کے لوگوں کو انٹرمیڈیٹ کے معیار تک پہنچانا چاہتے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ وہ یونیورسٹی انٹرمیڈیٹ امتحان پاس کرنے پر مجبور کئے جائیں۔ یہاں وہ سولے انگریزی کے کوئی دوسری زبان نہ اختیار کر سکیں گے۔ دوسرے مضامین وہ حسب ذیل مضامین سے انتخاب کر سکیں گے۔

(الف) علوم لمعی۔

(ب) ریاضیات۔

(ج) فلسفہ۔

(د) اقتصادیات۔

چونکہ ان کو انگریزی کی تعلیم محض کام چلانے کے مطابق حاصل کرنی ہوگی
 میں یونیورسٹی کے اعلیٰ امتحانات ام۔ اے اور بی۔ اے سے انگریزی کو بالکل
 حذف کر دینا چاہتا ہوں اور امتحانات میں ان کو صرف سائنس اور فلسفہ کے مضامین
 لینے کی ضرورت ہوگی۔ ابھی میں اس امر کے متعلق توجہ نہیں کر سکا ہوں کہ آیا ان کو
 بی۔ اے اور ام۔ اے کے امتحانات پاس کرنا ضروری ہوں گے۔ اس امر
 کے متعلق دلائل پیش کئے جاسکتے ہیں اگر یہ طے ہو کہ ان کو یونیورسٹی کے امتحانات
 بی۔ اے یا ام۔ اے پاس کرنا نہ پڑیں گے تو یہ ظاہر ہے کہ ان کو بمقابلہ دیگر طلباء
 کے جن کو امتحان پاس کرنا ہے زیادہ وسیع پیمانہ پر مطالعہ کرنے کا موقع ملے گا۔
 مگر اس حالت میں ان لوگوں کی علمی کارکردگی پر یونیورسٹی کو خاص طور پر نگران
 رہنا پڑے گا۔

علم الانساب

”ترکی کے مشہور ادیب اور شاعر خلیل کے ایک استفسار کے جواب میں
 علامہ مرحوم نے یہ خط لکھا جس کا موضوع ترکی یونیورسٹی میں علم الانساب کا موضوع ہے۔“

امامی ڈیر خالد خلیل

میں آپ کو یہ خط تید سجاد (مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) کے مکتوب کے جواب میں

لکھ رہا ہوں جنہوں نے کچھ عرصہ ہوا آپ کا خط یہاں اخبارات میں شائع کرایا اور خصوصاً مجھ سے ایسی تجاویز طلب کیں جو آپ کے معلمہ مساعی و مشاغل میں معین ہو سکیں۔ میرے نزدیک تفسطینیہ یونیورسٹی کے ادارہ دینیات نے یہ ہنرات دانشمندانہ کام کیا ہے۔ اگر اسلامی علم الانساب کا کام باقاعدہ طور پر کیا گیا تو اعلیٰ اس سے ایسے اکتشافات بروئے کار آئیں گے جن سے دنیاۓ اسلام کی بابت ترکوں کا دائرہ نظرو وسیع تر ہو جائے گا اور اس طور پر ممکن ہے نوخیز نسل کا ذہنی اور روحانی نصب العین محکم تر ہو جائے علاوہ ازیں اس قسم کی تحقیقات سے انسانی علوم کے سرمایہ میں اضافہ ہوگا اور ممکن ہے نسلی خصوصیتوں کی تیس وحدت روح کے ایسے سامان دریافت ہو سکیں جس کا اندازہ سطحی مشاہدہ سے بشکل لگایا جاسکتا ہے ممکن ہے اس سے یہ حقیقت بھی برا فگندہ نقاب ہو سکے کہ ایشیا کی سیرت کی تشکیل میں جس کا راز اب تک ہمیں معلوم کیا جاسکا ہے۔ ہتم بالشان تا تاری نسل کی بعض اہم تر شاخیں کار فرما رہی ہوں جو کام آپ کے پیش نظر ہے اس کے امکانات بے پایاں ہیں اور مجھے یقین ہے کہ آپ اپنے خطبات علمی سے انسانیت، اسلام اور اپنے ملک و ملت کی زبردست خدمت انجام دیں گے۔ اور کم از کم دس سال کی مستقل سعی و محنت کے بعد آپ ملل اسلام اور ان لوگوں کے لیے جو بطریق مختلفہ ان (ملل) سے دلچسپی رکھتے ہیں ایک کلمۂ جدید نقطہ نظر جہتیا کر سکیں گے۔

(۱) میں پہلے ایک عام تجویز پیش کر دینگا۔ آپ کو ادارہ دینیات کو مشورہ

دینا چاہیے کہ جتنی کتابیں (تاریخ یا اور قسم کی) یورپین اور اسلامی زبانوں میں

مختلف مالک کے مسلمانوں کے متعلق لکھی گئی ہیں وہ ان سب کو فراہم کرے یورپین کتابوں میں سے اکثر بلاشبہ خاص اغراض کو مد نظر رکھ کر تصنیف کی گئی ہیں (مثلاً تبلیغی، سیاسی، تجارتی وغیرہ) تاہم ان کتابوں میں کہیں کہیں آپ کو اپنے مضمون سے متعلق نہایت مفید معلومات ملیں گی۔ مثلاً مارشل کی ”اسلام چین میں“ ایک مشنری نے مشنری اغراض کے لیے لکھی ہے۔ بایں ہمہ اس کتاب کے بعض حصوں کے مطالعہ سے چینی مسلمانوں کے موجودہ نصب العین، انکی تحریکوں اور آرزوں کا پتہ لگتا ہے۔ مصنف نے ان کی اصلیت کے متنازعہ فیہ مسئلہ ان کی موجودہ آبادی، ان کے معابد اور ان کے ادبیات کی نوعیت سے بھی بحث کی ہے ایک دوسری مثال سلور ڈرڈ کی تصنیف ”جدید دنیا کے اسلام“ ہے یہ ان کتابوں میں سے ہے جو جنگ عظیم کے بعد ضبط تحریر میں آئی ہیں۔ اور اس کے مصنف کا مقصد (جو اننگلو سیکسن نسل کی برتری کا قائل معلوم ہوتا ہے) محض ایک طور کی سیاسی اشتہار بازی ہے۔ تاہم یہ ایک مفید کتاب ہے۔ کیونکہ یہ یورپین زبانوں میں لکھی ہوئی ان کتابوں کے بے شمار حوالے دیتی گئی ہے جو اسلام اور ملل اسلامیہ پر لکھی گئی ہیں۔ اس کے علاوہ وہ کتابیں ہیں جن کو مسیحیوں یا حکومت ہائے یورپ کے ان سیاسی نمائندوں نے فرداً فرداً بعض اسلامی مالک پر لکھی ہیں جہاں وہ متعین تھے مثلاً برٹن اور فلی (عرب) گوٹنہ (فارسی) اور ولہمیری (وسط ایشیا) یہ وہی دلہمیری ہے جس نے مرحوم سلطان عبدالحمید کو بتایا تھا کہ اسلام کے حلقہ بگوش ہونے سے قبل ترک ایک اپنے مخصوص رسم الخط کے مالک تھے یہ سب کتابیں جمع کرنی چاہئیں۔

اور اپنے خطبات کی ترتیب و تیاری میں آپ کو ان سے مدد لینا چاہیے۔ میسرز لوزک اینڈ کمپنی برٹش میوزیم لندن سے مراسلت کیجئے۔ ان کی فہرست کتب سے آپ کو معلوم ہوگا کہ یورپین مشنریز نے اسلامی تمدن پر کتنا زبردست ذخیرہ فراہم کیا ہے۔ اس سلسلہ میں آپ کا لائبرنگ (جرمنی) کے پروفیسر ڈاکٹر فشر سے مراسلت کرنا بھی فائدہ سے خالی نہ ہوگا۔ میرا خیال ہے وہ آپ کے مضمون کے متعلق قیمتی مشورہ دے سکیں گے۔ اگر آپ خود ان سے واقف نہیں ہیں تو خط میں میرا حوالہ دیدیجئے گا۔ اسی سلسلہ میں ڈاکٹر زیویر کا بھی نام لونگا جو قاہرہ میں ایک امریکن مشنری ہیں وہ اسلام کی مخالفت میں ایک مذہبی رسالہ (مسلم ورلڈ) کی ادارت بھی کرتے ہیں، لیکن انھوں نے متعدد کتابوں اور مضامین کی صورت میں ملل اسلامی پر بہت کچھ لکھا ہے۔ گذشتہ سال وہ لاہور آئے تھے اور انھوں نے جرمن میں مجھے ایک کتاب دکھائی تھی جس میں اسلام اور ملل اسلام پر جو کچھ تیا لکھی گئی ہیں ان کے عنوانات درج تھے۔ میں اس کے مصنف کا نام بھولی گیا مگر یہ آسانی سے دریافت ہو سکتا ہے اگر آپ ڈاکٹر زیویر کو لکھیں تو وہ آپ کو بتا دیں گے۔ یہ کتاب حال ہی میں شایع ہوئی ہے۔ اور اس سے اغلباً آپ کو ایسی کتابوں کے نام ملیں گے جو آپ کے مضمون سے متعلق ہیں۔

پروفیسر ڈاکٹر (فرینکلورٹ جرمنی) سے بھی مشورہ کیا جاسکتا ہے۔

(۲) تصریحاً میں مشورہ دوں گا کہ انسائیکلو پیڈیا آف اسلام مستقل طور پر

پیش نظر رہے۔ اس میں آپ کو اسلامی ممالک مثلاً افغانستان، بلوچستان، کشمیر وغیرہ پر اور ان کی نسلی و نسبی خصوصیتوں پر مضمون ملیں گے فارس کے

متعلق ہیں - Memoir Sir, L. Ethnographie

De La Perse

Nicolas De Khanek off (Foris 1866)

کے مطالعہ کا مشورہ دوں گا۔ یہ کسی قدر پرانی کتاب ہے مگر اس سے آپ کو اپنے کام کی نوعیت اور ترتیب کا ایک عام اندازہ ہو جائے گا۔

(۳) جہاں تک آپ کے خطبات کی ترتیب کا تعلق ہے۔ میں حسب ذیل مشورے دینا چاہتا ہوں۔ شروع میں دو ایک خطبے ہوں جن میں حسب ذیل امور پر بحث ہو۔

(الف) علم و غنائف الاعضاء کے نقطہ نظر سے نسل کی حیثیت۔

(ب) وہ اسباب جن سے نسلوں کی تفریق پیدا ہوئی۔

(ج) کیا مذہب ایک نسل ساز عنصر ہے؟ بذاتہ میں محسوس کرتا ہوں کہ ہے۔ تفریق لسانی کے باوجود کیا عالم اسلام کی ادبیات ایک مشترک پیش ہذا کی حامل ہیں؟ بحیثیت مجموعی میرا خیال ہے کہ ایسا ہے۔

(د) اسلامی نسلوں کا ایک سرسری جائزہ۔

(۱) سامی۔

(۲) عرب۔

(ب) افغانی اور کشمیری (کیا یہ عبرانی ہیں؟)

(۲) آریائی۔

(۱) ایرانی۔

(ب) ہندی مسلمان - یہ مخلوط النسل ہیں۔ آریائی عنصر غالب ہے۔ جاٹ اور راجپوت، جیسا کہ بعض مصنفین کا خیال ہے۔ شاید تاتاری ہیں۔
(۳) تاتاری۔

(۱) وسط ایشیا کے تاتاری۔

(ب) منگوین (کاشغری اور تبتی)

(ج) چینی مسلمان۔

(د) عثمانی ترک۔

(۴) حبشی اور بربرسی۔

(د) علم الانساب کے اغراض و مقاصد۔

(۴) میری رائے ہے کہ مثال کے طور پر افغانوں پر خطبات کا ایک سلسلہ شروع کیا جائے۔

خطبہ اول

افغان - افغانستان میں نسلوں کا خلط ملط - فارسی بولنے والے افغان اور پشتو بولنے والے افغان - کیا پٹھان - اور افغان میں کوئی چیز باہر الگ تیار؟ کیا افغانی عبرانی ہیں؟ اپنی اصلیت کے متعلق ان کی اپنی روایات - کیا پشتو زبان میں عبرانی الفاظ ملتے ہیں - کیا وہ ان یہودیوں کے خلاف ہیں جن کو ایرانی کسریٰ نے اسیرون کی غلامی سے نجات دلائی تھی - جدید افغانستان کے بڑے قبائل - اُن کی تخمینہ آبادی -

خطبہ دوم۔

افغانوں کے اسلام لانے کے زمانہ سے ان کی سیاسی تاریخ پر سرسری تبصرہ۔

خطبہ سوم۔

افغانوں کو متحد کرنے کی جدوجہد۔

(۱) مذہبی پیروشن اور ان کے اخلاف۔

(ب) سیاسی۔ جنوا افغان۔ شیر شاہ سوری جس نے افغانان ہند کو متحد اور عارضی طور پر حکومت مغلیہ کو برطرف کر دیا تھا۔ افغانیوں کو متحد کر دینے کے متعلق اس کے مخصوص خیالات تھے اور اس نے قبیلہ واراناموں کو نظر انداز کر دیا تھا۔ اس کی تگ و دو کا صرف ہندوستان تک محدود ہونا۔

(ج) خوشحال خاں کھٹک۔ سرحدی افغانوں کا زبردست سپاہی

شاعر جس نے ہندوستان کے مغلوں کے خلاف افغان قبیلوں کو متحد کرنا چاہا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ افغان عبرانی النسل تھے۔ اس نے بالآخر شہنشاہ اورنگزیب سے شکست کھائی اور کسی ہندی قلعہ میں قید کر دیا گیا۔ افغانوں کا شاید اولین قومی شاعر تھا۔

(د) احمد شاہ ابدالی۔

(ه) مرحوم امیر عبدالرحمن خاں موجودہ امیر اور ان کی افغانوں

میں قومی تشخص پیدا کرنے کی جدوجہد۔

خطبہ چہارم۔

افغانوں کے فضائل ان کا رسوم اور مجالس۔

خطبہ پنجم -

موجودہ افغانی تمدن - ان کی قدیم اور جدید صنعت و صناعت - ان کی ادبیات - ان کی آرزوؤں اور حوصلہ مندوں کی ترجمان کی حیثیت سے -

خطبہ ششم -

افغانی نسل کا مستقبل -

(۵) آخر میں ایک نہایت اہم تجویز پیش کرنا چاہتا ہوں۔ گو اس کا تعلق اس خط کے مضمون سے نہیں ہے ادارہ دینیات کو چاہیے کہ دینیات کی ایک پروفیسر شپ قائم کرے جس پر کسی ایسے شخص کو متعین کیا جائے جس نے اسلامی دینیات اور جدید یورپین فکر و تصور کا مطالعہ کیا ہو تاکہ وہ مسلم دینیات کو افکار جدیدہ کا ہمدوش بنا سکے۔ قدیم اسلامی دینیات کے (جس کا اخذ زیادہ تریونانی حکمت و فکر تھا) تار و پود بکھر چکے ہیں۔ اب وقت آگیا ہے کہ اس کی شیرازہ بندی کی جائے۔ ترکی کو چاہیے کہ جس طور پر وہ اور محاطات میں پیش قدمی کر رہی ہے اس معاملہ میں بھی پیش قدمی کرے۔ یورپ نے عقل و الہام کو ہم آہنگ بنانا ہم سے سیکھا ہے۔ وہ اپنے دینیات کو موجودہ فلسفہ کی روشنی میں از سر نو تعمیر کرنے میں ہم سے بہت آگے نکل گیا ہے۔ اسلام جو عیسائیت سے کہیں زیادہ سادہ اور عقلی مذہب ہے۔ اس شعبہ میں کیوں بے حس و حرکت رہے ادارہ دینیات کو ایک جدید علم کا مکیطح ڈالنی چاہیے۔ اور ترکی کی کوئی نوخیز نسل کو جمہوری یورپ کی لائڈ ہیبت سے محفوظ و مضمون کر لینا چاہیے

مذہب قوم میں ایک متوازن سیرت پیدا کرتا ہے۔ جو حیات ملی کے

مختلف پہلوؤں کے لئے بیش بہا ترین سرمایہ کی حیثیت رکھتا ہے بحیثیت
 مجموعی یورپ نے اپنے باشندوں کی تعلیم و تربیت میں سے مذہب
 کا عنصر حذف کر دیا ہے۔ اور کوئی نہیں بتا سکتا اس کی اس بے لگام
 ”انسانیت“ کا کیا حشر ہو گا۔ شاید ایک نئی جنگ کی شکل میں وہ اپنی ہلاکت
 کا باعث خود ہو۔

ڈاکٹر میر ولی الدین

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی (لٹ)

پروفیسر فلسفہ، جامعہ عثمانیہ

مسلمان کی زندگی اور اقبال

”بتائوں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے یہ ہے نہایت اندیشہ“ و کمال جنوں
حقائق ابدی پر اساس ہے اس کی یہ زندگی ہے نہیں ہے طلسم افلاطون“
(اقبال)

مسلمان کی زندگی اقبال کی نگاہ میں ”نہایت اندیشہ“ و ”کمال جنوں“
ہے؛ ”اندیشہ“ نام ہے فعلیت عقل کا اور ”جنوں“ نام ہے ”شدت محبت“
کا۔ مومن کو حق تعالیٰ سے شدید محبت ہوتی ہے۔ الذین امنوا اشد حباً للہ
اور جب اس کی عقل حب الہی کے نور سے اپنی شمع کو روشن کر لیتی ہے تو اس کی
فعلیت کے نتیجے کے طور پر ”نہایت اندیشہ“ کا ثمر حاصل ہوتا ہے کیونکہ اور مسلمان
سے پیدا ہے فقط طمع، ارباب جنوں ہیں وہ عقل کو پا جاتی ہے شعلے کو شمر سے

کی زندگی کا تار و پود ہی اندیشہ و جنوں ہوتے ہیں! ہمیں اس زندگی پر ایک غائر نظر ڈالنی ہے اور اس کے اجزائے ترکیبی کی تحلیل کرنی ہے تاکہ وضاحت کے ساتھ معلوم ہو جائے کہ نہایت اندیشہ کے عناصر کون سے ہیں اور ”کمال جنوں“ کے اجزاء کونسے؟

ہشدار کہ رہ خود بخود گم نہ کنی؛

جنون نام ہے عشق کا اور عشق اقبال کی اصطلاح میں اس کے
را کمال جنوں | سوا کچھ نہیں کہ لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ
 کو بے دلیل و بے برہان ”از روئے جان“ ایسا ماننا کہ جسم خاکی سے بے جان
 آنے لگے۔

عاشقی تو حید را بردل زدن وانگہ خود را بہر شکل زدن!
 ”عاشق“، ”اشد مست“، ”و خود گزین“ ”اپنے دیوانہ پن“ و
 ”جنون“ کی شدت میں ’یقین‘ و ’عزم‘ کے ساتھ اللہ ہی کو الہ ماننا ہے
 اور غیر اللہ کی الوہیت سے اپنے دل کو خالی کر لیتا ہے؛ اس کے لیے صرف
 اللہ ہی الہ ہیں، اس کے الہ صرف اللہ ہی ہیں؛ وہ تمام پیغمبروں کے اس
 متفقہ پیام کو کہ ”یا قوم اعبدوا اللہ ما لکم من الہ غیرہ“ کہتے ہوئے

لے لا الہ بگو از روئے جان تا ز اندام تو آید بوئے جان
 اے قوم تم اللہ ہی کی عبادت کرو کہ اس کے سوا تمہارا کوئی اللہ یا معبود نہیں۔
 عہ خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل دل و نگاہ سب اس میں نہیں تو کچھ بھی نہیں

ہر پچ و تاب خود گرچہ لذتِ دگر است
یقین سادہ دلاں بہ ز نکتہائے دقیق؛

بے دلیل و برہان دل سے ماننا اور زبان سے اس کا اقرار کرنا ہے؛
اس کا یہ یقین نتیجہ ہے حق تعالیٰ سے شدتِ حب کا، عشق کا، اور عشق کے
فرمان پر وہ اپنی جانِ شیریں سے بھی دریغ نہیں کرتا۔

عشق اگر ندرماں دہد از جاں شیریں ہم گزر
عشق محبوب است و مقصود است و جاں مقصود (اقبال)

حق تعالیٰ کو 'الہ' ماننے کے جانتے ہو کہ کیا معنی ہیں؟ 'الہ' اسم صفت ہے
اور اس کے معنی باجلاء اہل علم معبود و رب کے ہیں اور قرآن حسین کی آیات
اس امر پر دلیل ہیں۔ و هو الذی فی السمآء الہ و فی الارض الہ، یعنی
وہی ذات پاک آسمان و زمین کی معبود ہے؛ ام الہ غیر اللہ، بسبحان
اللہ عما یشکو کون۔ یعنی کیا اللہ کے سوا ان کا کوئی معبود ہے؟ جب
حق تعالیٰ ہی معبود و رب ہیں تو مومن ذلت و فقر کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی سے
جوڑتا ہے، 'ان ہی سے نفع ضرر کی توقع رکھتا ہے، یہی ہے عبادت کا مفہوم؛
عبادت نام ہے غایت تذلل کا یعنی نہایت درجہ کی خاکساری و نیاز مندی کا۔
'اٹھا رذلت کا؛ میرا یہ سراگر جھک سکتا ہے تو بس میرے خالق، میرے ربی،
میرے مالک و حاکم میرے معبود ہی کے آگے جھک سکتا ہے اور غیر کے سامنے
ہرگز نہیں جھک سکتا۔ ۵

ماسوی اللہ را مسلمان بندہ نیست پیش فرعونے سرش افگند نیست (اقبال)

حق تعالیٰ کے آگے اظہارِ ذلت کی وجہ کیا ہے؟ میں فقیروں، محتاج ہوں، میرا معبود غنی ہے، قوت و اقتدار سے مستصف ہے، علم و حکمت سے موصوف ہے، رب ہے، پانے والا ہے، معین ہے، مستعان ہے، استعانت ہی کی خاطر میں اس کے سامنے اظہارِ فقر و عبودیت کر رہا ہوں اور جانتا ہوں سارا عالم فقیر ہے، مرہوب ہے اور میرا معبود ہی غنی و حمید ہے رب ہے، میں اس کا فقیر ہو کر سارے عالم سے غنی ہوں، میرا یہ احساس کہ میں اس شہنشاہ کا دیویوزہ گر ہوں جس کے دیویوزہ گر سارے شاہ و گدا ہیں۔ میرے ”کاسہ دیویوزہ“ کو ”جامِ جسم“ کر دیتا ہے اور سارے عالم سے بے نیاز! ۱۷

مرد حق ایست بے نیاز از ہر مقام نے غلام اورانہ او کس را غلام
بندہ حق مرد آزاد است دس ملک و آئینش خدا داد است دس!
رسم و راہ و دیں و آئینش ز حق زشت و خوب و تلخ و نوشینش ز حق
(اقبال)

میں کفی باللہ و کیلا کہہ کر عبادت و استعانت کے نقطہ نظر سے ماسویٰ اللہ سے کٹ جاتا ہوں اور ذلی و انقیاد کی نسبت، بندگی و عبودیت کا رشتہ صرف اللہ ہی سے جوڑ لیتا ہوں، اب کائنات کی بڑی سے بڑی قوت بھی میرے لیے نہ امیدوں کامرکز بن سکتی ہے اور نہ خوف و ہراس کا سبب، ان سب کا فقر، ان سب کی ذلت و بیچارگی و بے بسی میری نظروں میں ہویدا

و آشکارا ہو جاتی ہے ے

مردِ حرمِ محکم زورِ دلا تخف
ما بیدالِ سرِ عجیب او سرِ کف
مردِ حرازِ لا الہ روشن ضمیر
می نہ گردِ دہندہ سلطان و میر
باے خود را آں جہاں محکم ہند
بنفِ رہ از سوز او بر می جہد
جان او پائندہ تر گرد ز سوت
بانگِ بکیرش بروں از حرفِ سوت
(اقبال)

ہنایت جنون یا عشق یا توحید الوہیت کا پہلا حکم توحیدِ معبودیت ہے جس کی رو سے حق تعالیٰ ہی مالک و حاکم قرار پاتے ہیں اورستی بندگی و عبادت ٹھہرتے ہیں، ہمارا حقیقی مالک و حاکم ہی کے سامنے کمالِ عجز و غم و دیت جھکتا ہے جس کے آگے ساری کائنات بنجوائے اتنی الرحمن عبادا سرنگوں ہے اور دوسرا حکم توحیدِ ربوبیت ہے جس کی رو سے حقیقی فاعل حق تعالیٰ ہی قرار پاتے ہیں؛ وہی خالق ہیں، وہی نافع و ضار ہیں، وہی غنی کرتے ہیں اور وہی فقیر کرتے ہیں و انہ ہوا غنی و اقنی وہی رلاتے اور ہنساتے ہیں و انہ ہوا ضحک و ابکی، ہمارا تہا ان ہی کے آگے دراز ہوتا ہے اور ان ہی سے ہم مدد و اعانت کے لیے درخواست کرتے ہیں؛ غنی کی فقری ہمیں ساری کائنات سے بے نیاز اور غنی کر دیتی ہے؛ یا بقولِ اقبال ہمیں ”فقرِ غیور“ سے مالا مال کر دیتی ہے؛

یہ ایک سجدہ جے تو گراں بھتا ہے
(اقبال)
ہزار سجدے سے دیتا ہے آدمی کو نجات

حق تعالیٰ کی معبودیت و ربوبیت پر یہ یقین، یہ ایمان مومن کے قلب کی گہرائیوں میں متمکن ہوتا ہے، اس کے تحت الشعور نفس میں جاگزیں ہوتا ہے رگوں میں خون کی طرح دوڑتا رہتا ہے۔ علم الیقین کے درجے سے گزر کر عشق کے باعث حق الیقین کے درجہ تک پہنچ جاتا ہے اور ہم میں ایسی شخصیت کی تخلیق کرتا ہے جس کا مقابلہ کائنات کی کوئی قوت نہیں کر سکتی۔ وہ محض شخصیت Personality نہیں۔ قانونِ الہی Principles ہوتا ہے۔ اسی لیے اقبال لا الہ الا اللہ کو ”نقطہ اودارِ عالم“ اور ”انتہائے کارِ عالم“ ٹھہرتے ہیں اور وجد انگیز الفاظ میں اس کو ملتِ بیضا کی جان قرار دیتے ہیں۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا الہ سازِ مارا پرودہ گرداں لا الہ
لا الہ سِرائے اسرارِ ما پرودہ بند از شعلہٗ افکارِ ما
حرفش از لب چوں بول آید ہی زندگی را قوت افزا ید ہی!
(اقبال)

اور عاشق مجنوں کی زندگی کا واحد مقصود اسی کلمہ کا نشر و تبلیغ ہے جس کو پیش کر کے اس کے محبوب نے کفار تک سے کہا تھا کہ اگر تم اس کلمہ کا اقرار کرو تو تمام عرب تمہارا مطیع ہو جائے اور سارا عجم تمہاری خدمت گزاری کرنے لگے۔

صد نو اوار ی چو خوں در تن رواں خیز و مضر ابے بہ تارِ اور ساں
ز انکہ در تبکیر راز بود تست حفظ و نشر لا الہ مقصود تست

لے نقطہ اودارِ عالم لا الہ انتہائے کارِ عالم لا الہ

سانہ خیزد بانگِ حق از عالمی گر مسلمان نیسا سائی دمی
نکتہ سجاں راصلائے عام دہ از علوم ایسے پیغام دہ !
" اعماق حیات " یا قلب کی گہرائیوں میں " توحید " کے اُتر جانے کے
بعد یا بقول اقبال عشق کا رنگ چڑھ جانے کے بعد اب مسلمان (مومن) جاننا
خود کو مشکلاتِ حیات میں گرفتار کرتا ہے، " بارِ فراغِ نفس " کو سر پر اٹھاتا ہے۔
" مہ و پرویں کی تسخیر " کیلئے۔ " زنجیری آئین " اختیار کرتا ہے، اللہ اور
رسول کی اطاعت اختیار کرتا ہے اور نفس و ہوی کی اطاعت کو ترک کرتا ہے۔
یہ جنون کا دوسرا جزو ہے؛ بلے دلیل و بے برہان " از روئے جان " علمِ حق
کی، جس کی تفصیل قرآنِ مبین اور سنتِ رسول میں دی گئی ہے اور جس کا
دوسرا نام " شرع " ہے، اتباعِ اختیار کرتا ہے۔ اتباعِ حق و اتباعِ رسول ہی
کا نام اتباعِ شریعت ہے۔ یہ علم اللہ کا استعمال ہے اور علمِ نفس یا ہوی کا ترک
کرنا ہے۔ ہوی یا خواہشاتِ نفسی کی اتباعِ ضلالت و ہلاکت کا باعث ہوتی ہے
لَوْ تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضْلِكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ (۲۳ ع ۱۱) و اتَّبِعِ
هَؤُلَاءِ فَتَرْذَىٰ (۱۶ ع ۱۰) جس نے ہوی کو اپنا الہ بنایا یعنی اس کی
پیروی کے باوجود اپنے علم کی بے پایاں وسعت کے وہ گمراہ ہوا۔ اخذیتِ من
اتخذ اٰلہم ہؤنہ و اضلہ اللہ علیٰ علمہ (۲۴ ع ۱۱) اسی لیے
اقبالِ علمِ حق کے استعمال پر زور دیتے ہیں جو ان کے الفاظ میں " شریعت کے
سوا کچھ نہیں "۔

علمِ حق غیر از شریعت پہنچ نیست اصلِ سنت جز محبتِ پہنچ نیست

باتو گویم ستر اسلام است شرع شرع آغاز است و انجام است شرع؛

اس شرع ہمیں کی پابندی اور اتباع مسلمان کی زندگی میں "کمال

جنوں" یا "شدتِ حب" کا نتیجہ ہے محبت و عشق و جنوں ہی پر اس کی اساس

ہے۔ ع اصل سنت جز محبت، صبح نیست

اس کی تاکید صاحب جنوں اقبال سے سنو۔ ۵

غنجہ از شاخسار مصطفیٰ گل شوا از باد بہار مصطفیٰ

از بہارِش رنگ و بو باید گرفت برہ از خلیق او باید گرفت

فطرتِ مسلم سراپا شفقت است در جہاں دست و زبانِش رحمت آ

آنکہ ہتاب از سرانگشتش دو نیم رحمت او عام است و اخلاقی عظیم

از مقام او اگر دور استی از میان معشر ما نیستی؛

نژادِ نو کے "روشن دماغ" مسلمان زادہ کو جو اقبال کی نظر میں "سراپا

تجلیِ افرنگ" ہے، اور جو "وہاں کے عمارت گروں" کی محض ایک "تعمیر"

ہے یا جو "بیگانہ ز خود و مستِ فرنگ" ہے جو خود "ظلمت آباد" ہے اور جس کا

"ضمیر بے چراغ" ہے، مخاطب کر کے اس سلسلہ میں اقبال نے خوب تہدید کی ہے

اولاً فلسفیوں اور شاعروں اور لیکر کے غیر دنیا پرست فقیہوں سے اس کو

۱۔ ایس مسلمان زادہ روشن دماغ ظلمت آباد ضمیرِش بے چراغ

۲۔ تیرا جو سراپا تجلیِ افرنگ کہ تو وہاں کے عمارت گروں کی ہے تعمیر

۳۔ ایس بیگانہ ز خود ایس مستِ فرنگ مان جو می خواہد از دستِ فرنگ

توڑتے ہیں کیونکہ ان کی باتوں میں ”لذتِ نظر“ نہیں ملتی، وجدان کی شاہانہ ہمت
نہیں ملتی، یافت و تحقیق کی چاشنی نہیں ملتی ہے

گزار از آنکہ ندید است و جز بخندید سخن دواز کستد و لذتِ نظر ندید
شنیدہ ام سخن شاعر و فقیہ و حکیم اگرچہ نخل بلند است برگ و برندید
پھر اس کی غیرت دینی کو ابھارتے ہیں، اس کو خوابِ اوجاست سے
جگاتے ہیں، اس کے جذبہ حریت کو اپیل کرتے ہیں، ”علم غیر و فکر غیر کی
غلامی سے اس کو شرم دلاتے ہیں، اس کی ’عینیت‘ و ماہیت کو یاد دلاتے
ہیں، اس کے خودی کے احساس کو بیدار کرتے ہیں، ان کے الفاظ سے ان
مسلمان زادوں میں بھی جن میں ”عشق کی آگ“ بجھ چکی ہے اور جو ”راکھ کا
ڈھیر“ بن چکے ہیں، دینی حیمت کی چٹکاریاں بھرک اٹھتی ہیں۔ فرماتے ہیں۔
علم غیبہ آموختی اند و ختی ردے خویش از غارہ اش فرختی
ارجمندی از شعارش می بری من ندانم تو تو می یا دیگر می
عقل تو زنجیر ہی افکا ر غیر در گلوے تو نفس از تار غیر
برزبانست گفتگو با مستعار در دل تو آرزو با مستعار
قمر یانت را نواہا خواستہ سروہایت را قباہا خواستہ
بادہ می گیری بجام از دیگران جام ہم گیری بجام از دیگران

۷۰
بھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلمان ہند راکھ کا ڈھیر ہے

آفتاب استی کے درخودنگر از نجوم دیگر اں تابے محسّر
 تاکجا طوب چراغ محفلے ز آتش خود سوزاگر داری دلے !
 یعنی کفار و مشرکین کے ان علوم کو جو ابطال حق و احقاق باطل کرتے
 ہیں تو نے شوق سے سیکھا اور اپنے قلب میں ان کو ذخیرہ کر رکھا ہے، ان کا
 اثر تیرے چہرہ پر نمایاں ہے، اسی آئین سے تیرا چہرہ دک رہا ہے اب تو پہچان
 نہیں پڑتا کہ تو تو ہے یا کوئی اور ! تیری عقل اغیار کے افکار کی قیدی ہے۔ تیرے
 گلے میں یہ سانس بھی تیرا نہیں غیر ہی کا ہے ! تیری زبان پر جو گفتگو جاری ہے
 وہ بھی غیروں کی زبان میں ہے، تیرے دل میں جو آرزوئیں پیدا ہو رہی ہیں
 یہ بھی اجنبیوں کی ہیں، ان ہی سے مستعار لی گئی ہیں، تیری اپنی نہیں لیکن
 تو نے ان کو اپنا بنالیا ہے ! تیرے ساغر میں شراب بھی دوسروں ہی کی ہے بلکہ
 تیرا ساغر بھی تیرا نہیں دوسروں ہی کا ہے ! ذرا اپنی حقیقت کی طرف نظر ڈال
 تو آفتاب عالم تاب ہے، تجھے دوسروں کے نجوم سے روشنی کو مستعار
 لینا زیبا نہیں !۔۔۔

تو آئینہ جہاں نمائی درتست ہمہ جہاں مثل !
 آیات جمال دلربائی در شان تو گشت منزل
 اے زبدہ محل و مفصل اے در تو مفصلات محل
 تیرے قلب میں تو توحید کا جلوہ چاہیئے، تیرے قلب سے غیر اللہ کی تعویذ
 و ربوبیت فنا ہو جانی چاہیئے اور اللہ ہی کی معبودیت و ربوبیت سے تیرے
 قلب کو منور ہونا چاہیئے۔ تیرے قدم اتبع سنت مطہرہ میں محامزن ہونے چاہیں

اسی نور عرفان سے تیری زندگی کی ساری ظلمتیں دور ہونی چاہئیں، تو حق تعالیٰ
ہی کے نور میں منفعت ہو کر رہ۔ اسی قلعہ میں محصور رہ، یہ وہ نور ہدایت ہے جس کو
عقل از خود حاصل نہیں کر سکتی۔ ان ہدی اللہ ہوا ہدی؛

دلہ زخیر اللہ بہ پروانہ اے جواں ایں جہان کہنہ در باز اے جواں؛
تا کجا بے غرت دیں زیستن؛ اے سلماں مردن است این زمین؛
مرد حق باز آفریند خویش را جز بہ نور حق بہ بیند خویش را
بر عیار مصطفیٰ خود را زند تا جہانے دیگرے پیدا کند
(اقبال)

بس دین کا خلاصہ ہی ہے توحید و اتباع شریعت و اجتناب از وقوع
در بہادے بدعت، ان کی اصل محبت عشق یا جنوں کے سوا کچھ نہیں، مسلمان
کی زندگی میں "کمال جنوں" کے عناصر بھی ہیں اور بس۔

بے غم عشق تو صد حیف ز عمرے کہ گزشت

پیش ازیں کاشش گرفتار غمت می بودم

(لااعلم)

(۲) نہایت اندیشہ | مسلمان کی زندگی کا دوسرا اہم جزو اندیشہ یا تفکر و

تامل ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ تفکر تابع ہوگا وحی الہی کا

اسی نور کی ہدایت میں اس کے قدم اٹھیں گے۔ اسی لیے اقبال نے خاص طور پر
یہ بات صاف کر دی ہے کہ عقل وہی مستند ہے جو "ارباب جنوں" یا اہل عشق

کی عقل ہے، جس کی ہدایت نور وحی کر رہی ہے ۷

پیدا ہے فقط حلقہٴ ارباب جنوں میں
وہ عقل کہ پا جاتی ہے شعلے کو شر سے

قرآن کریم میں تامل و تفکر، عبرت و تدبیر، نظر و تذکر کی بہت ترغیب آئی ہے اور حدیث میں ایک ساعت کے تفکر کو ساٹھ برس کی عبادت سے بہتر بتایا گیا ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوتا ہے قتل انما اعظم کفر بواحد آہ ان تقوموا للہ مثنیٰ وفرادی ثم تفکر وا (پ ۲۶، ۱۲۶) یعنی آپ ان کہنے کہ میں تم کو صرف ایک بات سمجھاتا ہوں وہ یہ کہ تم خدا کے واسطے کھڑے ہو جاؤ، دو دو اور ایک ایک پھر سوچو، حق تعالیٰ مسکین کی تعریف فرماتے ہیں :-
و یتفکرون فی خلق السموات والارض دبنا ما خلقت هذا باطلا (پ ۱۱۶) (آسمان و زمین کے پیدا کرنے میں غور و فکر کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار آپ نے ان کو لایعنی پیدا نہیں کیا)۔

تفکر، معروف قضایا سے تیسری معرفت کے حاصل کرنے کا نام ہے۔ اگر تم کسی بزرگ سے یہ بات سنو کہ آخرت "اولیٰ بالایشا ر" قابل ترجیح ہے۔ اور اس کی تصدیق کر کے بغیر حقیقت امر کی بصیرت حاصل کرنے کے ایسا ر آخرت کے لیے عمل کرنے لگو اور مجرد قول پر اعتماد کرو تو یہ تقلید ہے عرفان نہیں لیکن اگر یہ پہچان لو کہ چیز "البعی" ہے یعنی باقی رہنے والی ہے وہ قابل ترجیح ہے اور چونکہ آخرت کی زندگی "البعی" ہے لہذا وہی قابل ترجیح ہے تو یہ نتیجہ دو معروف

قضایا کو ذہن میں مستحضر کرنے ہی سے حاصل ہوگا، اور منطقیوں کی زبان میں ”احضار معرفتین“ سبقتیں“ وسیلہ ہوتا ہے معرفت ثالث کا اور اسی احضار کو ذہن میں مستحضر کرنے کو ”تفکر“ اعتباراً تذکر، نظر، تامل یا تدبر کہتے ہیں۔ اسی معنی میں تفکر کبھی بے افوار کی، آغاز ہے بصیرت کا، جال ہے حصول علوم کا اور آلہ ہے جلب معارف کا! تفکر و تدبر سے کام لینے والے انسان کے لیے ہر شے آئینہ عبرت ہے۔

اذا المرء كانت له فكسة
ففي حل شئ له عبرة

تفکر کا ثمرہ علوم بھی ہیں اور احوال بھی اور اعمال و افعال بھی لیکن اس کا خاص ثمرہ علم و معرفت ہے۔ جب قلب میں نور معرفت کا دخول ہوتا ہے تو اس کا حال بدل جاتا ہے۔ اسی لیے سقراط علم صحیح پر اس قدر زور دیتا تھا جب قلب کا حال بدلتا ہے تو لازماً اعمال جو ارج بھی بدل جاتے ہیں نفسیات کا ایک کلی قانون ہے کہ عمل تابع حال ہوتا ہے اور حال تابع علم اور علم تابع فکر! لہذا فکر اصل و مبدع ہے تمام محاسن و خیرات کا!

علماء نفسیات نے اس قانون کو ایک دوسرے طریقے سے پیش کیا ہے فکر ہی سے مقاصد و غایات کا تعین ہوتا ہے، مقاصد کردار یعنی اعمال و افعال اس

۱۔ جب انسان کو فکر کا ملکہ حاصل ہوتا ہے تو ہر شے سے اس کو عبرت حاصل ہوتی ہے۔

ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ افعال ہی کی تکرار سے عادت قائم ہوتی ہے۔ عادات کی ترتیب و تنظیم سے سیرت تشکیل پاتی ہے اور سیرت ہی سے ہماری قیمت کا تعین ہوتا ہے۔ جیسی سیرت ویسی قیمت، لہذا جیسے افکار و خیالات ویسی ہی کائنات۔ ح

نوجوانے بر خیالے ہیں رواں (رومی)
 انا عند ظن عبدی اللہ! دیکھو تفکر ہی پر کردار و سیرت کا مدار
 نظر آتا ہے! لہذا اس کی اہمیت ظاہر ہے! اسی لیے عارف رومی نے فرمایا ہے یہ
 اے برادر تو ہمیں اندیشہ، مابقی استخوان دریشہ،
 گر گلست اندیشہ تو گلشنی، در بود خارے تو ہمہ گلشنی!
 اقبال مسلمانوں کو کورانہ تقلید سے منع کرتے ہیں اور تفکر و
 تدبر کی ترغیب دیتے ہیں۔

از مسلمان دیدہ ام تقلید و ظن ہر زماں جانم بلرزد و در بدن
 است مسلم ز آیات خدا است اصلش از ہنگامہ قالو ابلی است
 از اجل این قوم بے پرواستی استوار از سخن نزلنا استی
 بلاشبہ زمین و آسمان کی تخلیق میں اور رات دن کے اختلاف
 میں اہل عقل کے مغرور و فکر کے لیے بے شمار دلائل اور نشانیاں ہیں:-
 ان فی خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار

لایات لاولی الالباب۔ اس کی تفسیر اقبال یوں کرتے ہیں۔

یہ کائنات چھپاتی نہیں ضمیر اپنا

کہ ذرہ ذرہ میں ہے ذوق آشکارائی

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کاروبار چلا

نگاہ شوق اگر ہو شریک بنائی

”بنائی“ یا نظر و تعنیک کے ساتھ وحی الہی کی ہدایتوں سے روشن کردہ

قلب بھی ہو تو ہر شے میں جہت حق نظر آنے لگتی ہے۔ دیکھو ہر شے مخلوق ہے۔

”مسلمان“ جس کی زندگی میں اندیشہ و فکر کا عنصر نہایت قوی ہوتا ہے مخلوق کو

دیکھ کر اپنے ذہن کو خالق کی طرف منتقل کرتا رہتا ہے۔ اس طرح ہر طرف اس کو

حق تعالیٰ ہی کا جلوہ نظر آتا ہے اور وہ ایسا تو لو افہم وجہ اللہ کی

تصدیق کرنے لگتا ہے۔ جب اس کی توجہ شی کی سبلی جہت سے ہٹ کر جہت حق

کی طرف مرکوز ہو جاتی ہے تو اس کے قلب میں حق تعالیٰ کی یاد قائم ہو جاتی ہے۔

اس کا معروض فکر اب شے نہیں حق ہوتا ہے اور ان انوار سے اس کا قلب

سمو رہونے لگتا ہے جو وجہ اندک کی طرف رخ کرنے سے حاصل ہوتے ہیں

فکر و نظر کے اسی اصول کو پیش نظر رکھ کر جامی سامی نے فرمایا تھا۔

گرد در دل تو گل گزر در گل باشی در بلبل بقیار بلبل باشی!!

توجہ و وحی و حق کل است گردوزے چند اندیشہ کل پیشہ کنی کل باشی

اس عقل کو جس کا نتیجہ اس قسم کا تفکر یا اندیشہ ہوتا ہے اقبال اس عقل سے میسر کرتے ہیں جو (Pragmaptic) یا مادی و انسانی خصوصیت سے متصف ہوتی ہے اور جس کا کام زمین سے اپنی خوراک حاصل کرنا ہی ہوتا ہے۔

اول الذکر کو ”عقل جہاں بین“ قرار دیتے ہیں اور ثانی الذکر ”عقل خود بین“ ایک تو گمان وطن و تخمین میں مبتلا ہے دوسری پر دول کو چاک کرتی ہوئی اپنے منتہی و مقصود تک جا پہنچنے کی کوشش کرتی ہے۔

عقل خود بین دگر و عقل جہاں بین دگر است
 بال بلبل دگر و بازوئے شاہیں دگر است
 دگر است آنکہ برد دانہ افتادہ ز خاک
 آنکہ گیرد خورش از دانہ پر دیں دگر است
 دگر است آنکہ زند سیرچمن مثل نیم
 آنکہ در شد بہ ضمیمہ رگل و نسریں دگر است
 دگر است آں سوئے ز پرده کشادن نظری
 ایں سوئے پردہ گمان وطن و تخمین دگر است
 اے خوش آں عقل کہ نہائے دو عالم با آد
 نور فرشتہ سوز دل آدم با اوست

یہ عقل سوز فشت سے آشنا اور نور معرفت سے روشن ہوتی ہے اور

اسی کی فعلیت کا نام اندیشہ و فکر ہے جو مسلمان کی زندگی کا ایک قومی عنصر ہوتا ہے
 کمال جنون و نہایت اندیشہ سے جس کی زندگی مالا مال ہوتی ہے اس کا نعرہ
 اقبال کی زبان میں یہ ہوتا ہے۔

مسلمانیم و آزاد از مگانیم
 بروں از حلقہ و نہ آسمانیم

بنا آموختند آں سجدہ کز وے
 بنائے ہر خداوندے بداییم



ڈاکٹر میر ولی الدین

ایم۔ اے۔ پی۔ ایچ۔ ڈی
لندن اور فیلسفہ جانشین

اقبال کا فلسفہ خودی

حادثاً و مصلیاً

خودِ گم بہر تحقیقِ خودی شو انا الحقی گوے و صدیقِ خودی شو

(اقبال)

بیا بر خویش پیچیدن بیاموز بناخن سینہ کا ویدن بیاموز
اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر ویدن بیاموز

(اقبال)

اس جہانِ رنگ و بو میں کیا کوئی چیز حقیقی کہلائی جاسکتی ہے؟ کیا یہ
زمین و آسمان، یہ کاغذ و کو حقیقی واقعی ہیں؟ کیا ان کے وجود میں شک نہیں کیا
جاسکتا؟ کیا ان کو حواس کا دھوکہ، واہمہ کا آفریدہ نہیں قرار دیا جاسکتا؟ کیا ان کے

وجود کا علم ہمیں جو اس کے ذریعہ نہیں ہوتا، کیا جو اس ناقابلِ خطا ہیں، کیا ہمیں ان کے التباسات کا تجربہ نہیں؟ کیا دور سے بلند منارے ہمیں مدد و نظر نہیں آتے اور ان ہی کا نزدیک سے مشاہدہ کیا جائے تو کیا یہ مربع نہیں پائے جاتے؟ ان مناروں پر یہ عظیم الشان محبتیں دور سے کتنے حقیر و صغیر دکھائی دیتے ہیں، جن لوگوں کے بازو یا کوئی عضو کاٹ دیا جاتا ہے وہ محسوس کرتے ہیں کہ بعض دفعہ اسی مقطوعہ غیر موجودہ عضو میں درد ہو رہا ہے، ہم اپنے کمرے میں بیٹھے ہوتے ہیں اور ہمیں بازو کے کمرہ میں پاؤں کی چاپ واضح طور پر سنائی دیتی ہے، ہم اٹھ کر دیکھتے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ کسی کا پتہ بھی نہیں۔ اور خواب میں تو ہم کیا نہیں دیکھتے اور نہایت وضاحت کے ساتھ دیکھتے ہیں، تاہم یہ مانی ہوئی بات ہے کہ ان کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہوتا، کیا یہ ممکن نہیں، خواہ کتنا ہی دور از قیاس کیوں نہ ہو کہ اب بھی میں خواب ہی دیکھ رہا ہوں، یا جس قلم سے بیٹھا لکھ رہا ہوں اس کا اور اس سے لکھنے والے ہاتھ کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو، یہ محض فریب و التباس ہو؟ ڈیکارٹ کی رائے تھی کہ بیشک یہ ممکن ہے جس جو اس سے مجھے ایک مرتبہ بھی دھوکا ہوا ہو، ان پر کلی اعتماد اور کامل بھروسہ عقل کا تقاضا نہیں۔ اس سے پہلے امام غزالی نے بھی اس فلسفیانہ شک کو جائز قرار دیا تھا، اقبال بھی ان ہی کی اتباع میں اس امکان کے قائل نظر آتے ہیں۔

تو اں گفتن جهان رنگ و بو نیست	زمین و آسمان و کاخ و کو نیست؛
تو اں گفتن کہ خوابے یا فسونے است	حجاب چہرہ آں بے گلہ نے است؛
تو اں گفتن ہمہ نیرنگ ہوش است	فریب پردہ ہائے چشم و گوش است؛

(مکملش از حدید)

دیکھو ہر خارجی شئی کی حقیقت کیا ہاں انکار نہیں کیا جا رہا ہے بلکہ اس پر محض شک! انسان اور انسان کا علم محدود ہے، متقید ہے! اس کو اس امر کا کس طرح یقین ہو سکتا ہے کہ اس کو اپنے کامل ترین اذعان کی حالت میں بھی دہوکہ نہیں ہو رہا ہے؟ وہ ہر شے کو نہیں جانتا پھر وہ کسی شے کے متعلق متیقن کیسے ہو سکتا ہے؟ واقعہً اس کو ہر لحظہ مغالطہ ہو سکتا ہے!

اچھا تو پھر میں فرض کئے لیتا ہوں کہ یہ تمام چیزیں جن کا میں مشاہدہ کر رہا ہوں محض فریب نظر ہیں نیز نگ ہوش ہیں، میں یقین کئے لیتا ہوں کہ میرا حافظہ جن چیزوں کی یاد مجھے دلا رہا ہے ان کا بھی کبھی وجود نہ تھا، مجھے قبول ہے کہ آلات حواس کا کوئی وجود نہیں اور جسم و استعداد، شکل و صورت تمام چیزیں ایسے ہی ذہن کی اختراعات ہیں! اب دیکھو کہ دنیا میں کوئی ایسی چیز بھی رہ جاتی ہے جس کو ہم حقیقی واقعی کہہ سکیں؟۔

ہاں کم از کم ایک چیز تو یقینی واقعی ہے جس میں شک قطعی ناممکن ہے اور وہ خود میرا شک کرنا یا بالفاظ دیگر سوچنا و فکر کرنا ہے۔ یہ تو ایک متضادات ہوگی کہ جو چیز سوچتی ہے اس وقت جب کہ وہ سوچ رہی ہے موجود نہیں۔ سوچنے یا شک کرنے کے لیے ایک شک کرنے والی یا سوچنے والی ذات کا ہونا ضروری ہے! شک کرنے کے معنی سوچنے کے ہیں اور سوچنے کے معنی ہونے کے ہیں۔ "میں سوچتا ہوں اس لیے میں ہوں" اگر میں سمجھوں کہ مجھے دہوکہ لگ رہا ہے تو قطعی میرا وجود ہے کیونکہ مجھ ہی کو تو دہوکہ لگ رہا ہے! اگر میں نہ ہوتا تو دہوکہ کون کھاتا؟ جس کا وجود نہ ہو اس کو دہوکہ بھی نہیں ہوتا! اگر مجھے دہوکہ ہو رہا ہے

تو میں یقیناً ہوں! میری انا، ذات، خودی کا وجود تو قطعاً ہے، زمین و آسمان کے تمام محسوسات و مشاہدات کو شک کی نگاہ سے دیکھا جاسکتا ہے۔ اور فریب پر وہ ہائے چشم و گوش "قرار دیا جاسکتا ہے لیکن میری ذات یا خودی کے متعلق کوئی شک نہیں کیا جاسکتا!

"بخود بینی فن و تخمین و شک نیست" (اقبال)
سخن از بود و نابود جہاں با من چہ گوئی من این دانم کہ من ہتم نہ انم این چہ بگفت

(اقبال)
یہ تعاطر ز استدلال سینٹ اگسٹائن کا، فلسفہ جدید کے بانی ڈی کارٹ کا اور اقبال کا۔ ذرا اقبال کی قربانی اس استدلال کو سن لو۔

اگر کوئی کہ من، وہم و گمان است
نمودش چوں نمود این دآن است
بگو با من کہ دارائے گمان کیست؟
یکے در خود بگر آں بے نشان کیست

لے دیکھو

De Beata vita'y. De Trinitale 14 Eta 7, De
Civilate Delxic, C, 26 Gns. Tr. (4 Dods) P.
468—469.

عزیز و محترم! رحمتہ گلشن باز جدیدہ ۲۳۶

خودی پنہاں ز رحمت بے نیاز است
یکے اندیش و دریا ب ایں چہ راز است

خودی را حق بدار باطل پندار
خودی را کشت بے حاصل پندار

(گلشن راز بدید)

میری روح، یا میرے انا، یا میری خودی کا وجود میرے لیے ساری کائنات سے زیادہ یقینی اور قطعی ہے، یہی یافت بقول پروفیسر وائٹ ہڈ کے افلاطون اور ارسطو کے زمانے کے بعد سب سے زیادہ عظیم نشان فلسفیانہ بنتا ہے۔ یہی فلسفہ جدید کا نقطہ منظر ہے؛ اور اقبال کا فلسفہ ہمیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی نقطہ مرکزی کے اطراف گھومتا ہے اور یہیں پر ختم ہوتا ہے اور اسی کی روشنی میں کائنات اور خدا، خلق و حق کی توجیہ کرتا ہے۔ چنانچہ خدا کا پانا خودی ہی کو زیادہ فاش طور پر پانا ہے:-

بیا بر خویش بیچیدن بیا موز بناخن سینہ کا ویدن بیا موز
اگر خواہی خدا را فاش بینی خودی را فاش تر دیدن بیا موز
نیز ح۔ خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

رمز دین کا جاننا بھی خودی ہی کے اسرار سے واقف ہونا ہے۔
چیت دیں در یافتن اسرار خویش زندگی مرگ است بے دیدار خویش!

زندگی کا کمال خودی ہی کی حقیقی یافت پر منحصر ہے۔ ع

کمال زندگی دیدار ذات است

خودی کا عرفان ہنر کے تمام مرحلوں کی انتہا ہے ۵

جس روز دل کی رمز مغنی سمجھ گیا سمجھو تمام مرحلے ہائے ہنر ہیں طے !

خودی کا عارف جاہلوں کے مقابلہ میں گویا بادشاہ ہے ۵

یہ پیام دے گئی مجھے باد صبح گاہی کہ خودی کے عارفوں کا ہے مقام بادشاہی

(اقبال ج)

عارف خودی کو وہ زندگی نصیب ہوتی ہے جو لازماً ہے جس کو موت

بھی فنا نہیں کر سکتی ۵

ہو اگر خود نگرد خود گرد و خود گیر خودی یہ بھی ممکن ہے کہ تو موت سے بھی مرز کے

مہ و ستارہ مثال شرارہ یک دولہا ہے عے خودی کا بد تک سرور رہتا ہے

فرشتہ موت کا چھو تلے گو بدن تیرا ترے وجود کے مرکز سے دور رہتا ہے

(خودی)

عمل کی دنیا میں عارف خودی ”شمشیر کے مانند ہے بریدہ و براق“

اس کا شہرہ سارے عالم میں ہے وہ کائنات کا مرکز ہے جس کے اطراف کائنات

گھومتی ہے طواف کرتی ہے ! ۵

نہ سپہر آوارہ در پہنائے او

در مکان دلا مکان غوغائے او

او حیرم و در طوافش کائنات

فکر او بے جہات اندر جہات

مختصر یہ کہ خودی کا عرفان، یا عرفانِ نفس، اقبال کے فلسفہ کا بنیاد ہے، اسی کی تبلیغ ان کی زندگی کا مقصد تھا، اسی علم کے وہ عارف تھے اور چاہتے تھے کہ دنیا والے اسی راز کو ان سے سیکھیں اور خصوصاً مسلمان اس ”شرارِ جتہ“ کو ان سے حاصل کریں اور اس کے نور سے اپنی شب تاریک کو روشن کر لیں۔ شرارِ جتہ، گہرا زرد و زخم کہ من مانند رومی گرم خوںم و گرنہ آتش از تہذیب نوگیر بدون خود بیفروز اندروں میر

ہم دیکھ چکے ہیں کہ میری خودی کا وجود میرے لیے کائناتِ مادی کی ہر چیز سے زیادہ یقینی و قطعی ہے اس کے انکار سے بھی اس کا اقرار لازم آتا ہے، کیونکہ انکار کرنا یا شک کرنا منکر کرنا ہے، سوچنا ہے اور فکر کرنے یا سوچنے کے لیے فکر کرنے والی، سوچنے والے ذات کا پایا جانا ضروری ہے، لازمی ہے، اس معنی میں ہر شخص اپنی ذات سے واقف ہے، ”عارفِ خودی ہے“ ”صدیقِ خودی“ ہے اور ”انا الحق“ کا قائل یعنی اپنے انا کے حق ہونے یا اپنے وجود کے حقیقی ہونے کا مقصد خودی میری اپنی ذات ہے، میرے ہی انا کا دوسرا نام ہے۔ اور سب سے پہلے مجھے اپنی ذات کا شعور حاصل ہے، احساسِ ذات ہے۔ کائنات کی ہر چیز فریبِ تخیل قرار دی جاسکتی ہے لیکن خودی کا انکار یا اس میں شک نہیں کیا جاسکتا جب مجھے اپنی خودی یا انا کا سب سے زیادہ قوی اور اجاگر شعور حاصل ہے تو پھر مجھ سے یہ کیا کہا جاتا ہے کہ ”عرفانِ خودی“ حاصل کروں، خود نگہ بنوں ”دیدارِ ذات“ کی دولت سے مشرف ہوں، ”از خوشن

آشنا۔ بنوں؟ کیا اپنی ذات سے زیادہ میں کسی اور شے سے واقف ہوں؟
ایں چہ بوالعجبی است؟

اچھا اگر تم اپنی خودی سے بخوبی واقف ہو تو بتاؤ کہ اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟ تم جانتے ہو کہ یہ ایک ”وحدت و جدائی“ ہے، ”شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے تمام انسانی تخیلات، جذبات و تمنیات میتز ہوتے ہیں۔“ یہ فطرت انسانی کی غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بند ہے۔ لیکن یہ اپنی حقیقت کے لحاظ سے کیسا؟ تم اس سے مانوس ضرور ہو، روز شب اسی کے ساتھ زندگی بسر کرتے ہو۔ لیکن کیا مانوس ہونا کسی شے کی حقیقت کا جاننا بھی ہے؟ میں اپنے خاندانی کتب خانہ کی ایک کتاب کو اس کی جگہ پر ہمیشہ دیکھا کرتا ہوں اس طرح اس سے کافی مانوس ہوں، آشنا ہوں، لیکن اس میں لکھا کیا ہے۔ اس کے ایک لفظ سے واقف نہیں۔ میرے مکان کے سامنے کی نگلی سے ہر روز ایک شخص گزرتا ہے اور میں اس کو دیکھا کرتا ہوں، اس طرح اس کی صورت سے میں مانوس ہو گیا ہوں لیکن میں قطعاً واقف نہیں کہ وہ کون ہے اور کیا ہے؟ طفل ابجد خواں کی کتاب کا پہلا صفحہ اس کی انگلی کی نشانیوں سے سیاہ اور زخمی ہے لیکن بچہ اس سے واقف کتنا ہوتا ہے؟ اسی طرح تم اپنی ذات سے، خودی سے، اپنے انا سے ”میں“ سے خوب مانوس ہو لیکن نہیں جانتے کہ وہ کیا ہے اس کی حقیقت و ماہیت کیا ہے۔

تیز نظر فلسفی بھی اس علم و عرفاں سے عاجز نظر آتے ہیں۔ عوام کا لانا م کا کیا حال پوچھتے ہو، ہیوم جیسے شہرہ آفاق مفکر نے جرأت کے ساتھ کہہ دیا کہ

”جس کو میں اپنی ذات یا خودی کہتا ہوں جب اس کے اندر داخل ہو کر دیکھتا ہوں تو ہمیشہ سردی گرمی، روشنی تاریکی، محبت و نفرت، لذت و الم کسی نہ کسی خاص ادراک ہی پر پاؤں پڑتا ہے، بغیر کسی ادراک کے اپنی ذات کو کبھی نہیں پکڑ سکتا، نہ اس ادراک کے سوا کسی اور شے کا مشاہدہ ہو سکتا ہے جس وقت میرے یہ ادراکات غائب ہو جاتے ہیں اسی وقت اپنی خودی یا ذات نفس کا بھی ادراک نہیں رہتا اور بجا طور پر کہا جاسکتا ہے کہ یہ موجود نہیں ہے۔“ اسی طرح خودی ”مختلف ادراکات کے ایک مجموعہ کے سوا کچھ نہیں جو یکے بعد دیگرے ناقابل تصور سرعت کے ساتھ آتے رہتے ہیں اور ہمیشہ حرکت اور بہاؤ کی حالت میں ہیں۔“

دیکھو خودی کی حقیقت کی یافت سے عاجز آکر ہیوم نے اس کو ادراکات کا مجموعہ قرار دیدیا، ان ہی ادراکات کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے، ان سے الگ خود ذات کا کبھی مشاہدہ نہیں ہوتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان روحانی مظاہر کے تحت ان غیر محدود ذہنی کیفیتوں کے تحت خودی یا انا کا کوئی وجود نہیں جو ان کی شیرازہ بندی کرتا ہے، اس کے برخلاف معلوم ہی ہوتا کہ یہ ساری ذہنی کیفیات و ادراکات خود ہی یا انا ہی کے ادراکات ہیں لیکن اس خودی کی حقیقت کیا ہے؟ اقبال کے کلام پر سینکڑوں سرد صنفے والوں سے پوچھو تو سخت مایوسی ہوتی ہے؛ وہ خودی کی تعریف و توصیف کے اشعار کو مزے لے لے کر پڑھتے ہیں اور نہیں

جانتے کہ ان کا مدلول کیا ہے، بعض علماء و فضلاء سے بھی اس کے متعلق گفتگو کرنے کا اتفاق ہوا، ختم کلام پر عارف روم کے شعر یاد آئے۔

اے بسا عالم ز دانش بے نصیب حافظ علم است آنکس نہ حیب
مستیع از دے ہی یا بدشام گرچہ باشد مستیع از جس عام
داند او خاصیت ہر جو ہرے جو ہر خود راند داند چوں خرے
صد ہزاراں فضل دارد از علوم جو ہر خود راند اند آں علوم
وہ شخص جو ہر چیز کو جانتا ہے لیکن خود کو نہیں جانتا جاہل ہے
قیمت ہر کالہ می دانی کہ چیت قیمت خود را ندانی احمق است

(رومی)

ادرجو کچھ نہیں جانتا لیکن اپنی خودی کا عارف ہے وہ عالم ہے۔ کیوں؟
اس لیے کہ انسان خودی کا رانہواں ہو کر ”خدا کا ترجمان“ ہو جاتا ہے یعنی عرفان
نفس عرفان حق کا ذریعہ ہے۔ من عرف نفسه فقد عرف ربه۔

تو راز کن نکال ہے اپنی آنکھوں پر عیاں ہو جا

خودی کا راز داں ہو جا خدا کا ترجمان ہو جا

(اقبال)

آئیے یہ جان لینے کے بعد کہ ”خودی“ یا ”انا“ یا ”میں“ اپنے عمل کی
رو سے تو ظاہر لیکن اپنی حقیقت و ماہیت کی رو سے مضمر ہے، ہم دانائے راز
اقبال کی طرف رجوع کریں اور خودی کی حقیقت کو ان سے سمجھنے کی کوشش
کریں یہ وہ علم ہے جس میں جان زندہ ہوتی ہے اور انسان باقی و پایندہ

ہوتا ہے!۔

اقبال کا اذعان ہے کہ عرفانِ خودی، جو دین کا حاصل ہے عقلِ تجریدی کے ذریعہ حاصل نہیں ہوتا۔ عقل ”چراغِ رہگزر“ ہے، یہ کشمکشِ حیات میں راستہ کو روشن کرتی ہے، لیکن روحانی زندگی کے حقائق کی یافت سے یہ یکسر قاصر ہے۔
خرد سے راہِ روشن بصر ہے خرد کیسا ہے چراغِ رہگزر رہے!
دروںِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہگزر کو کیا خبر ہے؟
اسی لیے ان کا مشورہ ہے کہ نفعیہ و حکیم و شاعر جو محض سخن ساز و سخن باف ہوتے ہیں ان سے دور رہی رہنا مناسب ہے۔ یہاں محض تصورات و تعلقات کے گو رکھ دہندے ہی ملتے ہیں، لذتِ نظر، یافت اور وجدان کا پتہ نہیں ملے۔
گمراہانکہ ندید است و جزوِ خبرند سخن دراز کند لذتِ نظرند
شینیدہ ام سخن شاعر و نفعیہ و حکیم اگر چہ نخلِ بلند است برگ و برند
عرفانِ خودی کے لیے ہمیں اس ناقابلِ خطا علم کی طرف رجوع کرنا چاہیے جو قرآن و حدیث کی صورت میں ہمارے لیے محفوظ ہے۔

اند کے گم شوبہ قسماں و خبر باز اے ناداں بخویش اندر نگر
اسی علم کے عارفین سے مدد لینی چاہیے، ان کو قرآن میں ”اہل الذکر“ کے نام سے یاد کیا گیا ہے اور ان سے پوچھنے کا حکم دیا گیا ہے: ”فسئلوا اہل الذکر ان کنتم لاتعلمون“ ان ہی کے متعلق کہا جاسکتا ہے۔

لے علم آں باشد کہ ہاں زندہ کند مرد را باقی دہائندہ کند (روحی)

سردیں مارا خبر اور انظر اور درون خانہ با بیرون در
 اس عرفان اور علم نفسی کے بغیر علوم رسمی کا ذخیرہ، تجریدات کا گو رکھ دہندہ
 ہمارے کس کام؟ ہمارے کس درد کی دوا؟
 فلسفی گشتی و آگہ نیستی! خود کجا و از کجا و کیستی!
 از خود آگہ چوں نہ اے بے شعور پس نباید بر چنین علت غرور!
 (رومی)

بینی جہاں را و خود را نہ بینی تا چند ناداں غافل نشینی (اقبال)
 علم کا مقصد حجابات کا رفع کرنا ہے اور سب سے پہلے وہ حجاب رفع ہونا
 چاہیے جو اپنی حقیقت یا خودی پر پڑا ہوا ہے۔ کتابوں کے جمع کرنے اور ان کے
 جاننے سے یا بقول اقبال ”کرم کتابی“ بننے سے ”بندہ تخمین و ظن“ ہونے سے یہ
 حجابات رفع نہیں ہوتے اسی لیے جامی سامی نے فرمایا تھا۔
 در رفع جب کوشش نہ در جمع کتب کہ جمع کتب نمی شود رفع حجب
 در جمع کتب کجا بود نشہ حب طے کن ہمہ را و عدالی اللہ و تب
 آئیے اقبال کی ہدایت پر عمل کرتے ہوئے ہم ”قرآن و خبر“ میں ”گم“
 ہو کر عرفانِ نفس حاصل کریں اور اس کے ذریعہ عرفانِ رب ج
 خدا خواہی بخود نزدیک تر شو!

اقبال کے فلسفہ خودی کے قرآنی مقدمات | کائنات کی ساری چیزوں کی طرح ہمارے
 خودی یا نفس بھی ایک شے ہے لاشے

نہیں۔ اب قرآن کریم شے کی تخلیق کے متعلق خبر دے رہا ہے کہ حق تعالیٰ جس شے کی تخلیق کا ارادہ فرماتے ہیں اس کو کُن (ہو جا) سے خطاب کرتے ہیں اور وہ موجود ہو جاتی ہے۔

إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ (پ ۱۳۲)

ظاہر ہے کہ امر کن کی مخاطب شے ہے، تو کیا شے خارج میں موجود تھی اور پھر اسی کو ہو جا سے خطاب کیا گیا؟ موجود شے کو موجود ہو جا کہنا بے معنی ہے۔ تحصیل حاصل ہے۔ تو پھر کیا شے معدوم تھی؟ لیکن معدوم محض مخاطب کیسے بن سکتی ہے؟ اس سے لازم آتا ہے کہ شے نہ موجود تھی اور نہ معدوم تو پھر خطاب کس کو ہوا تھا؟ مخاطب کون تھا؟ اس گتھی کا حل صاف ہے۔ وہ شے جس کو ارادہ الہی خارجاً موجود کرنا چاہتا ہے جو امر کن کی مخاطب ہے وہ شے کا تصور ہے جو حق تعالیٰ کے علم میں پایا جاتا ہے جو اس طرح علماً ثابت ہے جو ذہنی یا علمی اور خارجاً معدوم ہے جو وجود خارجی واقعی۔ یہ امر کہ قبل تخلیق اشیاء موجود نہ تھیں معدوم تھیں حق تعالیٰ کہ اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ ”قبل از تخلیق“ تو کوئی شے نہ تھا یعنی معدوم تھا جو خارجی نہ رکھتا تھا میں نے تجھے خلق کیا۔

وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلِ وَلَمْ تَكْ شَيْئًا (پ ۱۳۳)

ان نصوص سے یہ دو چیزیں صاف ثابت ہو رہی ہیں۔

(۱) ہر شے قبل تخلیق حق تعالیٰ کی ”معلوم“ ہے ان کا تصور ہے، بالفاظ دیگر اس کا ثبوت علمی ذات حق میں مستحق ہے، یعنی اُن کے علم میں بصورت تصور یا معلوم پائی جاتی ہے۔ لہذا شے کی ماہیت ”معلوم“ ہے اشیاء ”معلومات حق“ ہیں

صور علیہ حق ہیں اور یہی امرکن کی مخاطب ہیں اور یہی مرتبہ علم (باطن) سے مرتبہ عین (ظاہر) میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہیں۔ اور جب امرکن سے اپنے اقتضائے مطابق ظاہر ہوتی ہیں تو مخلوق کہلاتی ہیں، لہذا،

(۲) ہر شے ظاہراً مخلوق ہے، حق تعالیٰ اس کے خالق ہیں: اللہ خالق کل شئی (پہلے ۸) اسی اعتبار سے سارے عالم کو ممکن الوجود کہا جاتا ہے۔ یعنی یہ علماً و ظاہراً بالآخر موجود ہے۔ علماً اس لیے کہ اشیاء ذات الہی کی صورت علیہ ہیں، تصورات ہیں اور اسی سے قائم ہیں۔ ظاہراً اس لیے کہ یہ حق تعالیٰ کے امر ہی سے وجود خارجی پا رہی ہیں اور اپنے وجود میں اس کی محتاج ہیں اور قبل تخلیق وجود خارجی سے عاری تھیں "لم تلتک شیدئاً" کا مصداق تھیں۔

اب خالق و مخلوق، عالم و معلوم کے درمیان جو ربط پایا جاتا ہے وہ ربط غیریت ہے۔ یہ اہم نکتہ پوری طرح واضح ہو جائے گا اگر تم ایک وجدانی مثال پر غور کرو گے۔ فرض کرو کہ تم نقاشی جانتے ہو، تمہارے ذہن میں باغ کا تصور موجود ہے، پردہ پر اس نقش کو پیش کرنا چاہتے ہو۔ باغ بحیثیت تصویر یا صورت علمی کے تمہارے ذہن میں پایا جاتا ہے، اپنے وجود ذہنی کے لیے تمہارے ذہن کا محتاج ہے یعنی قائم بالذات نہیں۔ قائم بالآخر ہے، تمہارا ذہن اس کا مقوم ہے، قیوم ہے، خود قائم بالذات ہے۔ نقش ایک صورت ہے یعنی تعین و تقید رکھتا ہے، محدود و مقید ہے۔ تمہارے ذہن کے متعلق یہ نہیں کہا جاسکتا یہ تعینات و تحدیدات سے آزاد ہے غرض عالم و معلوم، ذہن اور صورت ذہنی کسی معنی میں ایک نہیں، نقاش نقش نہیں نہ نقش نقاشی۔ دونوں میں

بالکلیہ غیریت پائی جاتی ہے۔

اسی طرح بلا تشبیہ کہا جاسکتا کہ ذات حق اور ذوات اشیاء عالم و معلوم، خالق و مخلوق میں غیریت کلی پائی جاتی ہے۔ ذات حق بالذات موجود ہے۔ قائم بالذات ہے اپنے وجود میں کسی کی محتاج نہیں اور حیات و علم، ارادہ و قدرت، سماعت و بصارت و کلام جملہ صفات وجودیہ سے موصوف ہے۔ اس کے برخلاف ذوات اشیاء فی نفسہا شان عدیث رکھتی ہیں، کیونکہ انھیں وجود ذاتی نہیں جیسا کہ ادھر کہا گیا ہے اپنی اصل و ماہیت کے لحاظ سے صور علمی ہیں۔ تصورات و معلومات ہیں اس لیے بالغیر وجود ذہنی (یا "ثبوت علمی") رکھتی ہیں۔ پھر ان کی ذات میں نہ صفت حیات ہے نہ علم، نہ ارادہ نہ قدرت، نہ سماعت نہ بصارت نہ کلام بلکہ یہ جملہ صفات عدمی سے متصف ہیں۔ اس حقیقت کے سمجھنے کے لیے تم اپنی ہی ذات کو لے کر غور کرو۔ قبل تخلیق یہ حق تعالیٰ کے علم کی ایک صورت ہے، معلوم الہی ہے، ان کے علم میں ثابت ہے اور غائب معدوم ہے۔ معلوم ہونے اور غائب معدوم ہونے کی حیثیت سے اس میں نہ صفت حیات ہے نہ علم نہ ہی اور صفات وجودیہ اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ جملہ صفات عدیثہ سے متصف ہے، یعنی یہ میت ہے اور جاہل مضطر و مجبور، کر و گنگ۔ اب جو ذات وجود اور صفات وجود سے عاری ہو وہ فعل کا مصدر کیسے بن سکتی ہے اور فعل اس کا ذاتی کب ہو سکتا؟ البتہ اس میں قابلیت امکانہ و فعلیہ کا تصور کیا جاسکتا ہے جن کو "کسبیات" کہا جاتا ہے ہی اس کی ذاتیات ہیں جو ذات وجود و صفات و افعال سے محروم ہو جو محض ثابت فی العلم ہو اس سے آثار کا ترتیب بھی ناممکن ہے۔

جاوید نامہ میں اقبال وجود و صفات و افعال و آثار کی نسبت صرف حق تعالیٰ ہی کی طرف کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

می شناسی طبع ادراک از کجا است؟ حورے اندر بنگہ خاک از کجا است؟
طاقت فکر حکماں از کجا است؟ قوت ذکر کلیماں از کجا است؟
ایں دل و ایں واردات از کیست؟ ایں فنون و معجزات از کیست؟
گر می گفت ردداری؟ از تو نیست؟ شعلہ کردار داری؟ از تو نیست؟
ایں ہمہ فیض از بہارِ فطرت است فطرت از پروردگارِ فطرت است
اقبال کا اذعان ہے کہ اشیاء تمام معلوماتِ حق ہیں، تصوراتِ الہی ہیں،
صورِ علمیہ، علمیہ مطلق ہیں۔ انا کے مطلق ہی کی زبانی مندرجہ ذیل یہ اشعار کہلو گے
جاسکتے ہیں، انا کے عقیدان کا قائل نہیں ہو سکتا، یہ بارگاہ اور ہیگل کی تصورات
کا ہر جاننے والا کہہ سکتا ہے۔

ہستی و نیستی از دیدن و نا دیدن چہ زمان و چہ مکاں شوخی اُنکار است!
جب اشیاء کی ذوات معلوماتِ حق ہیں، تصوراتِ الہی اور ذاتِ حق
یا علمِ مطلق میں ثابت ہیں اور ذاتِ حق بالذات موجود ہے اور تمام صفات وجودتہ
اور افعال ذاتیہ سے موصوف ہے۔ تو ظاہر ہے کہ ان دونوں میں مغایرت تامہ
پائی جاتی ہے۔ اسی لیے ذاتِ خلق کو حق تعالیٰ متعدد مقامات پر غیر اللہ سے
تعبیر فرما رہے ہیں۔

ہل من خالق غیر اللہ؟ (پ ۲۶ ۱۳۶)

۲ فغیر اللہ تتقون (پ ۳۶ ۱۳۶)

افغیر اللہ تاہم دنی اعبداہا الجاہلون (پ ۴۴)

قرآن کریم کی اس صراحت کے بعد ہم کو یہ معلوم ہو گیا ہے کہ ذواتِ اشیاء خارجاً مخلوق ہیں۔ داخلہ معلوم یا تصور ہیں، غیر ذاتِ حق ہیں۔ اس سے ذاتِ حق کی تنزیہ متحقق ہو گئی اور سبحان اللہ کا مفہوم ثابت ہو گیا! اس تنزیہ کے تحقق کے بعد ہمارے حق تعالیٰ سے جو تعلق بروئے نصوص قرآنیہ قائم ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہمارے مولیٰ ہیں اور ہم ان کے بند ہیں، وہ حاکم ہیں اور ہم محکوم، وہ رب ہیں اور ہم مملوک، وہ مالک ہیں ہم مملوک، وہ الٰہ ہیں ہم مالوہ، اور یہ بتلایا جا چکا ہے کہ وہ عالم ہیں اور ہم معلوم، وہ خالق ہیں ہم مخلوق۔ اس لیے کسی طرح ممکن نہیں کہ ذاتِ حق کی خلق ہو جائے اور ذاتِ خلق کی حق بن جائے قلبِ حقائق محال ہے۔

شیخ اکبر محمد الدین ابن عربیؒ نے اسی بنیادی عقیدہ کو اس لطیف شعر میں ادا کیا ہے۔

اَلْعَبْدُ عَبْدٌ وَاِنْ تَرَفَّى وَالرَّبُّ رَبٌّ وَاِنْ تَنَزَّلَ
”بندہ بندہ ہے گو وہ لاکھ ترقی کرے رب رب ہے گو وہ کتنا ہی نزول کرے“

صاحب گلشن راز نے اسی عقیدہ کو اس طرح صاف کر دیا ہے۔

نہ ممکن کو زب خویش گزشت نہ او واجب شد دنی ممکن او گشت
ہر آن کو در حقائق ہست فائق نہ گوید کیں بود قلب حقائق

اقبال اس غیریت پر پورا زور دیتے ہیں۔ ان کا سارا کلام غیرت کو نمایاں کرتا ہے، قدیم و محدث خلق و خالق، عالم و خدا، کافرق شدت کے ساتھ بتایا جاتا ہے، زبورِ نجم میں اس سوالیہ شعر کے جواب میں۔

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد کہ اس عالم و آں دیگر خدا شد؟
اس غیریت کیوں بیان فرمائے ہیں:-

خود سی را زندگی ایجاد غیر است فراق عارت و معروف خیر است
قدیم و محدث ما از شمار است شمار ما طلسم روزگار است
و مادام دوش و سر دامن شماریم بہ ہمت و بود و باشد کار داریم
از و خود را بریدن فطرت است پیمیدن نارسیدن فطرت است
جدا ہی خاک را بخشید نگاہ ہے دہد سرمایہ کو ہے بکا ہے
جدا ہی عشق را آئینہ دار است جدا ہی عاشقاں را سازگار است

عالم و معلوم، ذات خالق و ذات مخلوق، ذات رب و ذات عہد کی
اس غیریت و ضدیت سے یہ بات صاف ہو گئی کہ ذات خلق جو معلوم یا تصور
حق ہے محض معلوم یا تصور ہونے کی وجہ سے وجود (خارجی حقیقی) و صفات
و ربوبیت سے اصالتاً قطعاً عاری و خالی ہے۔ جب ہمیں اپنی ذات کے اس
فقر کا عرفان حاصل ہو گیا تو ہم نے یہ بھی جان لیا کہ یہ اعتبارات وجود، صفات
و غیرہ اصالتاً حق تعالیٰ ہی کے لیے مخصوص ہیں اور ان ہی کی ذات ان اعتبارات
کے لحاظ سے غنی ہے اور حمید ہے۔ ہی مفہوم ہے اس نص کا۔

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ (پہلے ۴)

اس وقت تک ہمیں اپنی ذات کا عرفان یہ حاصل ہوا کہ ہماری ذات معلوم
یا تصور حق ہے اور غیر ذات حق۔ ہمارے لیے صورت و شکل، تعین و سبب و مقدار
و حد ہے، حق تعالیٰ ان اعتبارات سے پاک اور منزہ ہیں۔ ہماری ذات میں عدم

اور حق تعالیٰ کی ذات میں وجود، ہم میں صفات عدیدہ ہیں اور حق تعالیٰ میں صفات وجودیہ کمالیہ۔ ہم میں قابلیات امکانہ مخلوقیہ ہیں اور حق تعالیٰ میں فعل ہے۔ ہم میں تخلیقی فعل نہیں، ہماری قابلیات امکانہ حق تعالیٰ میں نہیں مثلاً کھانا پینا جو کبھیات ہیں۔

مختصر یہ کہ حق تعالیٰ کے لیے ہماری چیزیں نہیں اور حق تعالیٰ کی چیزیں ہمارے لیے اصلاً نہیں اگر ہم خلق کی چیزیں حق تعالیٰ کے لیے ثابت کریں تو کفر لازم آتا ہے اور حق تعالیٰ کی چیزیں خلق کے لیے ثابت کریں تو شرک لازم آتا ہے اور اگر حق تعالیٰ کی چیزیں حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت کریں اپنی چیزیں اپنے لیے ثابت کریں تو قحید حاصل ہوتی ہے۔

اس کے باوجود حق تعالیٰ کی چیزیں خارج میں ہمارے لیے ثابت ہیں مثلاً ہم میں وجود و انیا خودی ہے۔ صفات و افعال ہیں، مالکیت و حاکمیت ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ حق تعالیٰ کے یہ اعتبارات ذوات خلق سے کس طرح متعلق ہوئے اور ان میں یہ تحدید و تقيید کیسے پیدا ہوئی کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے یہ تمام اعتبارات ہم میں ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ حق تعالیٰ کے لیے کامل و مطلق ہیں اور ہمارے لیے ناقص و مقید و حادث۔

واقعہ یہ ہے کہ باوجود ذوات حق و خلق کے اس کلی غیریت و بدیہی ضرورت کے ذوات خلق سے ذات حق کی سمیت و اقریبیت و احاطت، اولیت و آخریت ظاہریت و باطنیت (یا صوفیہ اسلام کی مروجہ اصطلاح میں عینیت) کتاب و خبر سے قطعی طور پر ثابت ہے۔ ہمارا یہ دعویٰ بظاہر تضاد معلوم ہوتا ہے، باوجود ہمت

دوٹنے کا کجا جمع کرنا کیسے ممکن ہے؟ ”خندوں کی جمع کا ہنر“ عام منطق کی سمجھ سے بالا و برتر نظر آتا ہے آئیے قرآن و سنت کی روشنی میں اس شکل کو حل کریں یہ کیونکہ ہر آنکس را کہ ایزد راہ ننمود
 استعمال منطق ہیچ نہ کشود
 (عملشن راز)

وہ پرانے چاک جن کو عقل ہی نہیں سکتی عشق سینا ہے انھیں بے سوزن تار رنو
 (اقبال)

عینیت پر جو آیات و احادیث قطعی طور پر دلالت کرتے ہیں ان کا استقصا ہم نے اپنے رسالے خلق و حق میں کیا ہے۔ ہم یہاں پر ان میں سے چند کا ذکر کرینگے تفصیل کے لیے اس رسالے کی طرف رجوع کرنا چاہیئے۔

(۱) سمیت حق بہ خلق۔ وهو معکم ایما لکنتم دالہ بما تعملون
 بصیر (پ ۲۶) وہ (یعنی اللہ) تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو۔ دوسری جگہ فرمایا ولا یستخفون من اللہ وهو معہم (پ ۱۲۶) یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپائی نہیں جاسکتی کیونکہ وہ ساتھ ہی ہے۔ ان آیات سے ہمیں حق تعالیٰ کی سمیت ذاتی پر صاف دلیل ملتی ہے۔

(۲) اقربیت حق بہ خلق۔ نحن اقرب الیہ منکم ولكن لا تبصرون
 (پ ۱۶۶) یعنی ہم اس سے تمہاری بہ نسبت قریب تر ہیں مگر تم نہیں دیکھتے ایک اور جگہ فرمایا۔ ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب الیہ من جبل الودید (پ ۱) سورہ ق (ہم جانتے ہیں جو باتیں اس کے جی میں آتی رہتی ہیں اور ہم رگ جوں سے بھی زیادہ قریب ہیں۔“

یہ امر کہ خطراتِ نفس کے علم کے لیے قربتِ ذاتی ضرور ہے اس آیت کے شانِ نزول سے ثابت ہوتی ہے۔ واذا اسالک عبادی عنی فانی قریب (پ ۶۶) جب تجھ سے پوچھیں میرے بندے مجھ کو سو میں تو قریب ہوں۔ ابنِ حاتم نے معاویہ بن جندہ سے روایت کی ہے کہ ایک اعرابی نے پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا ہمارا رب نزدیک ہے کہ ہم سرگوشی کریں یا دور ہے جو ہم اس کو پکاریں؟ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خاموش رہے یہ آیت نازل ہوئی واذا اسالک عبادی عنی فانی قریب اس سے ثابت ہوتا ہے قرب الہی سے مراد قربِ ذاتی ہے نہ کہ محض قربِ علمی۔ کیا خوب کہا ہے کسی نے۔

خوابِ جہل از حرمِ قرب مراد ورنگند

ورنہ نزدیک تر از دوست کسے پہنچ نہ دید

اقبال نے اسی علم و عقیدہ کے تحت واعظ پر چوٹ کی ہے جو خدا کو بندوں سے ہزاروں میل دور محض عرش پر شکن سمجھتا ہے۔

بٹھاکے عرش پر رکھا ہے تو نے اسے واعظ

خدا وہ کیا ہے جو بندوں سے احتراز کرے

(۳) احاطتِ حق بہ نطق وکان اللہ بكل شیء محیطاً (پ ۱۵۶)

الا اند بكل شیء محیط (پ ۱۶) یعنی اللہ تعالیٰ ہر شے کو محیط ہیں یہ دو مریخی نصوص حق تعالیٰ کی احاطتِ ذاتی پر قطعی دلالت کرتے ہیں جس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں۔ اس کا ثبوت حدیث و کوا در دوسری صحیح حدیثوں سے بھی ملتا ہے

(۴) حضور حق ہمد جا۔ فاینما تولوا فامر وجهہ اللہ (پ ۱۴۶)

تم اپنا منہ جد ہر پھیر دو ہیں اللہ کی ذات ہے۔ چونکہ حق تعالیٰ ہر چیز پر محیط ہیں لہذا وہ ہر چیز کے ساتھ بالذات موجود ہیں تم جس طرف منہ پھیر دے وہیں ذاتِ الہی بھی موجود ہوگی کیونکہ حق تعالیٰ کی میست و حضور کے بغیر کوئی شے موجود نہیں ہو سکتی ہے آنکھیں جو ہوں تو عین ہے مقصود ہر جگہ بالذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ خسر د کی تنگ دامانی سے فریاد تجلی کی سراوانی سے فریاد گوارہ ہے اے نفا رہ غیر ہنگہ کی ناسلمانی سے فریاد

(اقبال)

اسی معنی میں مندرجہ ذیل آیت نہایت واضح ہے۔ اس سے حق تعالیٰ

کی احاطت، ان کا حضور و شہود نہایت صراحت کے ساتھ ثابت ہوتا ہے:-
 سا فہیم ایا تنافی الافاق و فی ہم عنقریب ان کو اپنی نشانیاں ان کے
 انفسہم حتیٰ یتبین لہم اذہ گرد و نواح میں بھی دکھائیں گے اور
 الحق، اولم یکف بربک انہ خود ان کی ذات میں بھی یہاں تک کہ
 علی کل شہید، الا اھم ان پر ظاہر ہو جائے گا کہ وہی حق ہے
 فی حریۃ من لفاء دھم کیا آپ کے رب کی یہ بات کافی نہیں
 الا اھم بکل شئی محیط کہ وہ ہر شے پر حاضر و موجود ہے۔ یا درگھ

(پ ۱۴۶) کہ وہ لوگ اپنے رب کی ملاقات و رویت کے

بارے میں شک میں ہیں (یعنی شہود ذات کا یقین نہیں کرتے) بلا شک وہ ذات

ہر شے پر لگائے ہوئے ہے۔

یہاں حق تعالیٰ نے اپنا ہر شے کے ساتھ بالذات موجود ہونا ظاہر فرمایا ہے اور ہر اس حضور ذات کو احاطت ذاتی سے ہو کر کیا کیونکہ ظاہر ہے کہ جو ذات اشیاء پر محیط ہے وہ ضروری طور پر ہر شے کے ساتھ بھی موجود ہوگی اور جو ہر شے کے ساتھ موجود ہو وہ ضروری طور پر مشہود بھی ہوگی۔ جو لوگ تقابلاً الہی کی نسبت شک کرتے ہیں وہ سرِ احاطت ذاتی الہی سے واقف نہیں یہی وجہ ان کے شک کی ہے۔

(۵) اولیت و آخریت ظاہریت و باطنیت حق۔ ہوالاول والاخر

والظاہر والباطن وهو بكل شئی علیم (پ ۲۰۶) وہی ذات اول ہے، وہی آخر ہے، وہی ظاہر ہے اور وہی باطن اور وہ ہر شے کو جانتی ہے اس آیت سے چاروں مراتب وجودی، اول و آخر، ظاہر و باطن میں حق تعالیٰ ہی کی ذات واحد کا حصر ہو جاتا ہے اور ماسویٰ کا وجود کسی مرتبہ میں بھی ثابت نہیں ہوتا اور کوئی پانچواں مرتبہ ہے ہی نہیں جو ثابت کیا جاسکے۔

اول و آخر تو یحییت حدوث و قدم ظاہر و باطن تو یحییت وجود و عدم
اول بے انتقال آخر بے ارتحال ظاہر بے چند و چون باطن بے کیف و کم
اقبال نے نہایت وضاحت کے ساتھ اس صداقت کو اس طرح

ادایا ہے

زمین و آسمان چار سو نیست دریں عالم بجز اللہ ہونیست
جو اس حقیقت سے ناواقف ہیں انھیں اقبال تنبیہ کر رہے ہیں۔
تو اے ناداں دل آگاہ دریا ب بخود مشبہ نیاگاں راہ دریا ب

جساں مومن کند پوشیدہ را غاش ز لا موجود الا اند در باب

(اربعان مجاز ص ۳۶)

اس آیت کریمہ کی تفسیر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس دعا سے ہوتی ہے جس کو ابو داؤد و مسلم و ترمذی و ابن ماجہ نے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے: "انت الاول فلینس قبلك شئ وانت الاخر فلینس بعدك شئ وانت الظاهر فلینس فوقك شئ وانت الباطن فلینس دونك شئ"

پہلے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی اول ہیں ان سے پہلے کوئی شے نہیں۔ اشیاء کے وجود کی نفی ازل سے اس آیت سے ہی ہوتی ہے۔ وقد خلقتك من قبل ولم تک شيئاً اس کی تائید اس حدیث نبوی سے بھی ہو رہی ہے: "كان الله ولحميكن شئ قبله" (رواہ البخاری) اس طرح ازل یا مرتبہ اول سے وجود اشیاء کی نفی ہو گئی اور وجود حق کا اثبات دوسرے جملہ کا مفہوم یہ ہے کہ حق تعالیٰ ہی آخر ہیں اور ان کے بعد کوئی شے نہیں۔ کل شئ هالك الا وجهه سے اس کی تائید دہرتی ہے اس طرح ابد یا مرتبہ آخر سے وجود اشیاء کی نفی ہو گئی۔

تیسرے جملہ کے معنی یہ ہیں کہ حق تعالیٰ ہی ظاہر ہیں ان کے اوپر کوئی شے نہیں۔ کیونکہ وجود کو اشیاء کی ذات پر فوقیت حاصل ہے۔ اشیاء کی ذات معلوماتِ الہی ہیں، ثبوتِ علمی رکھتی ہیں۔ وجود ان پر زائد ہے۔ اس لیے ہر صورت شے سے اول وجود ہی ظاہر ہے۔ اسی معنی میں یہ شعر سمجھ میں آتا ہے۔

نظر بہرچہ انگلندیم دانشدہ در نظر مارا جزا شد؛

جب اول و آخر و ظاہر حق تعالیٰ ہی ہیں تو باطن بھی وہی ہوں گے۔

اسی لیے حضور انور صلم نے فرمایا کہ تو ہی باطن ہے تیرے سوا کوئی شے نہیں۔

اس طرح وجود کے چاروں مراتب سے وجود اشیا کی پوری طرح نفی ہو گئی اور مع

دریں عالم بجز اللہ ہونیت کے معنی کا تحقق ہو گیا۔ یہ ہے تفسیر صحیح آیہ کریمہ ہوا الاول

والاخر والظاہر والباطن کی جس کو رسول اکرم صلم نے بیان فرمایا جن کی

بات کا انکار کفر، جن کی بات میں شبہ نفاق، جن کی بات میں اپنی بات کا ملانا عبث

ہے اور جن کی بات کا جوں کا توں مان لینا ایمان ہے اسی لیے ہمارا ایمان ہے کہ

اولی و ہم در اول آخری باطنی و ہم در اول ظاہری

تو محیطی بر ہمہ اندر صفات و از ہمہ پاکی و مستغنی بذات

ادپر کی تصریحات کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت

ہوتا ہے اور توابعات وجود (صفات و افعال) بھی ان ہی کے لیے مختص

ہو جاتے ہیں۔ حق تعالیٰ ہی اول و آخر ہیں۔ ظاہر و باطن ہیں، قریب و اقرب

ہیں، محیط اور ساتھ ہیں لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اول و آخر کس کے ہیں

ظاہر و باطن کس کے ہیں، قریب و اقرب کس سے ہیں، محیط کس پر ہیں اور

ساتھ کس کے ہیں؟ جواب بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ ذات شے ہی کے ساتھ

یہ ساری نسبتیں قائم ہوتی ہیں۔ ذات شئی نہ ہو تو نہ اولیت نہ آخریت ہی کا

تصور ممکن ہے نہ ظاہریت و باطنیت کا، نہ قرب و اقربیت و احاطت و معیت

کا۔ ذات شے کے متعلق ادپر آپ نے سمجھ لیا ہے کہ یہ معلوم حق ہے تصور الہی

ہے۔ اور بحیثیت معلوم یا تصور ہونے کے علم الہی میں ثابت ہے۔ ذات الہی میں مندرج ہے ہی امرکن کی مخاطب ہے، موطن علم سے مرتبہ خارج میں آنے کی صلاحیت رکھتی ہے یہ غیر ذات حق ہے۔ ذات حق بنجوائے "لیس کمثلہ شیئ" منزہ ہے تمام اعتبارات ذات شئی سے۔

اب سوال یہ ہے اور کتنا اہم اور دقیق سوال ہے کہ ذات اشیاء جو معلومات یا تصورات حق ہیں، صور علیہ حق ہیں، جو از قبیل اعراض ہیں یا بغیر علیہ ثابت ہیں وجود اور اعتبارات وجود کے کس طرح حاصل ہو گئے؟ کن فیکون، کارا کیا ہے؟ کیا سر تخلیق کا انکشاف ممکن ہے؟

ذوات اشیاء یا صور علیہ کے خارجاً وجود پذیر ہونے کے متعلق تین منطقی احتمالات ہو سکتے ہیں۔

(۱) صور علیہ بغیر کسی ذات مقوم یا معروض کے خارجاً موجود ہو گئے ہیں۔ یہ احتمال عقلاً محال ہے کیونکہ صور علیہ اعراض ہیں اور بغیر وجود (معروض) کے اعراض کا ظاہر و موجود ہونا ناقابل تصور ہے قبل تخلیق وہ عارض ذات حق تھے۔ بعد تخلیق بھی بغیر کسی معروض کے ان کا نمود نہیں ہو سکتا۔ ہذا هو الظاہر۔

(۲) صور علیہ کسی ذات مقوم یا معروض کے اعراض ہیں لیکن یہ معروض (وجود) غیر ذات حق ہے یہ احتمال بھی باطل ہے۔ کیونکہ ہم نے اوپر دیکھا ہے کہ وجود صرف حق تعالیٰ ہی کو ہے۔ ع

”الاکل شیئ ما خلا اللہ باطل“

بلا تبدیل و تغیر و بلا تعدد و تکثر صفت نور کے ذریعہ صورت معلوم سے خود ظاہر ہو رہے ہیں تو معلوم کے مطابق خلق کا نمود وجود ظاہر میں بطور وجود ظلی ہو رہا، اور اعتبارات الہیہ خلق سے وابستہ ہو رہے ہیں؟

وہی وجود منترہ کہ بانزاہتِ خود

ہوا ہے جلوہ نما باشاہتِ ہری

(شاہ کمال)

اسرارِ خودی | اسرارِ خودی میں اس رازِ سریہ کو اقبال اس طرح بیان کرتے ہیں۔

ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی ست
خاکم آثار حق

پیکرِ ہستی ز آثارِ خودی ست
خودی مطلق یا حق تم

آشکارا عالمِ پندار کرد
غیر او پیدا است از اثبات او
عامل و معمول و اسباب و علل
کا ہد از خوابِ خودی نیروے زیت

خویشتن را چوں خودی بیدار کرد
صد جہاں پوشیدہ اندر ذات او
می شود از بہر اعراضِ عمل
زندگی محکم ز الفاظِ خودی ست

اس مفہوم کو شبنوی رموزِ بخودی میں اور بھی صاف کر دیا ہے۔

خویش را اندر رگساں انداختی
یک شمعِ عشق جلوہ ادراک تو
من ز تاب او من ستم تو توئی
ناز با می پرور داند رنیا ز

تو خودی از بخودی نشناختی
جو ہر نوریت اندر خاک تو
واحد است و بر نہ می تابد و می
خویش دار و خویش باز و خویش ساز

نقش گیر اندر دلش اومی شود سن زہمی ریزد و تومی شود
ایک پر معنی لطیف شعر میں راز تخلیق کو یوں بیان کیا ہے۔

ز خود نارفتہ بیروں غیر ہیں است

میان انجمن خلوت نشین است

”ز خود نارفتہ بروں“ یعنی بجا لہ و سجد ذات ہے کہ ویسے رہ کر بلا تبدیلی و تغیر، بلا تعدد و تکثر ”غیر ہیں است“ یعنی صورت معلوم سے جو غیر ذات حق ہے، تعین و تقدیر کی وجہ سے غیر ذات حق ہے، ظاہر ہو رہا ہے ”میان انجمن خلوت نشین است“ یعنی تکثر و تعدد صورتوں میں اپنی وحدت اصلی پر قائم ہے۔ اس کی ذات میں کوئی تغیر و تعدد نہیں پیدا ہوا ہے، کثرت صورت علیہ کی ہے ذات حق کثرت سے منزہ ہے، کسی اور جگہ اس وحدت ذاتیہ کو واضح کیا ہے ۷

در وجود او نہ کم بینی نہ بیش

خویش را بینی از او را از خویش

”خویش را بینی از او“ یہ اس لئے کہ اسی کی تجلی و تمثیل ہی کی وجہ سے ہماری ذات کا کھلہ رہے ”اور از خویش“ اس لئے کہ ہماری ہی صورتوں سے وہ ظاہر ہے! ایک اور جگہ اس کی صراحت کر رہے ہیں ۷

بہ ضمیرت آری سدم تو بجوش خود نمائی

بکنارہ بزنگندی دُر آبدار خود را

بہ ضمیرت آری سدم، یعنی تیرے علم کی ایک صورت تھا، معلوم تھا،

تصور تھا، تو نے ”بجوش خود نمائی“ یعنی اپنے اسماء و صفات کے انہار کے لیے
 ”بکنارہ بر فکندی دُر آیدار خود را“ اپنی ذات کو بصور معلومات بمصدق
 ہوا لظاہر متجلی فرمایا؛

حق تعالیٰ صور معلومات یا اشیاء کی صورتوں سے خود تجلی فرما ہے، دیکھو
 اس مفہوم کو اقبال کس قدر صاف طور پر کھول کر بیان کر رہے ہیں۔

گفت آدم؟ گفتم از اسرار دوست

گفت عالم؟ گفتم او خود رو بر دست

”او خود رو بر دست“ تصریح ہے ”ہو الظاہر لیس

فوق شئی“ کی ”یا راست عیاں بصورت کوں“ کی، عارف رومی
 کے اس راز کی ۵

دست عین جلہ اشیاء اے پسر

باتو گفتم راز پنہاں سر بسر

فلسفیانہ طریقہ پر فکر کر کے خوب سمجھ لو کہ ”تخلیق“ اشیاء کا

(۱) عدم محض سے پیدا ہونا نہیں ہے کیونکہ عدم سے عدم ہی پیدا

ہوتا ہے Gnihilonihibit

(۲) نہ ہی عدم محض کا اشیاء کی صورت میں نمایاں ہوتا ہے کیونکہ عدم

محض تعریف ہی کی رو سے کوئی شے نہیں کہ کسی ہستی کا مادہ بن سکے یا اس کو

کسی ہستی کی صورت میں ڈھالا جاسکے (۱) عدم (لا یوجد) اور

(۳) نہ ہی حق تعالیٰ کا خود صورتوں میں تقسیم ہو جانا ہے کیونکہ وہ

تجزیہ و تبعیض سے منزہ ہے تخلیق حق تعالیٰ کا بعد ذاتہ جیسے کہ ویسے رہ کر بصورت معلومات بمصداق ہوا الفاظہ تجلی فرمانا ہے اور یہ تجلی یا تمثیل ان صور علیہ (ذواتِ اشیا) کے مطابق ہو رہی ہے جو ذات حق میں مخفی (یا بالفاظ اقبال ضمیر حق میں آرمیدہ) اور علم میں مندرج ہیں۔ اسی تجلی و تمثیل کا نتیجہ ہے کہ اشیا کا نمود با حکام و آثار خود بالتفصیل ان کی قابلیت ذاتی کے مطابق خارج میں جو وجود ظاہر ہے ہو رہا ہے۔ ہر صورت علمی جو ذات شے ہے اپنے اقتضا ذاتی اور استعداد اصلی کے مطابق فیضیاب وجود و ہرہ یاب صفات وجودی ہو رہی ہے۔

یاد رکھو کہ خلق کا وجود حق تعالیٰ کے ظہور یا تجلی و تمثیل کے بغیر ناممکن ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور تجلی و تمثیل بغیر صور خلق (صور علیہ یا تصورات) کے ممکن نہیں یہ ایک دوسرے کے آئینے ہیں آئینہ ظہور حق میں خلق ظاہر ہے اور آئینہ ظہور خلق میں حق ہے

ظہور تو بہن است و وجود من از تو
فلسفست قظہر لولای لم اکن لولائے
اقبال اس حقیقت کو یوں بیان کرتے ہیں۔
نہ اور ابے نمود ما کشودے
نہ مار ابے کشود اد نمودے

”نہ اور ابے نمود ما کشودے“ یعنی حق تعالیٰ کا ظہور ہماری صورتوں کے بغیر ممکن نہیں۔ ”نہ مار ابے کشود اد نمودے“ اور ہم بھی بغیر اس کی تجلی و تمثیل کے ظاہر ہو سکتے ہیں اور نہ فیض یاب وجود ہو سکتے ہیں۔ اسی مفہوم کو اور زیادہ

لطافت کے ساتھ یوں ادا کیا ہے۔

چراغِ مہتاب تو سوزم بے تو میسر م
تو اے بچوں سن بے سن چگونی؟

یعنی ذاتِ حق و ذاتِ خلق میں انفکاک ہرگز ممکن نہیں کیونکہ ذواتِ خلق صورِ علیہ حق ہیں علمِ حق بغیر معلوماتِ حق کے ممکن نہیں اور ذاتِ حق کا اس صفت سے انفکاک جہل کو مستلزم۔ اسی معنی میں اقبال کے یہ اشعار سمجھ میں آتے ہیں۔ ۵

نہ او بے مانہ بے اوچہ حال است فراق ما فراق اندر وصال است
نہ مار اور سراق او عیارے نہ اور ابے وصال ما قرارے
اسی معنی میں شیخ اکبرؒ کا یہ شعر ہے۔

فلولاء و لولائنا فما كان الذی كانا

یعنی تخلیق کا امکان ذاتِ حق و ذواتِ خلق (صورِ علیہ حق) پر ہے یہ ہر دو لازم و ملزوم ہیں کیونکہ ”حق ظاہر بصورتِ حقیقی اشیاء و اشیاء موجود بوجودِ حقیقی حق“ ”فوجودنا بدو ظہودہ بنا اقبال اس نکتہ کو خضر کی طرف منسوب کر کے فرماتے ہیں۔

رخ خضراں نکتہ و نا در شنیدم
کہ بھرا ز موجِ خود دیرینہ ترنیت

محر یعنی ذاتِ حق (بلا تشبیہ) ہے۔ موج یعنی صورِ علیہ حق جو ذواتِ اشیاء ہیں جو غیر مجہول یا غیر مخلوق ہیں لہذا ازلی ہیں۔ عالم کی طرح اس کا علم بھی ازلی ہے۔

ذوات اشیاء معلومات یا تصورات کہتی ہیں۔ لہذا یہ بھی ازلی ہیں، ان معلومات یا تصورات کی صورت میں خود عالم جلوہ افروز ہے اور اس طرح خلق کا ظہور ہوا ہے۔
خلاصہ یہ ہے کہ ہمارا وجود حق تعالیٰ کے وجود سے ہے (وجود نابہ) اور ہمارا نمود (ظہور) حق تعالیٰ ہی کی تجلی سے ہے اور حق تعالیٰ کا ظہور ہماری ہی صورتوں سے ہے دیکھو اس رباعی میں اقبال کس قدر وضاحت سے اس چیز کو بیان کر رہے ہیں۔

خودی را از وجود حق وجود دے	خودی را از نمود حق نمود دے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گویہر	کجی بودے اگر دریا بنودے
(دو زبانہ)	(ظہور نابہ)
(انائے یقین)	(انائے مطلق)

حق تعالیٰ کے لیے تجلی و تمثل و تحول فی الصور کتاب و سنت سے ثابت ہے اس کی ماہیت کے انکشاف کے لیے ذرا اپنے نفس پر غور کرو۔ فرض کرو کہ تم اپنے کسی عزیز دوست کا خیال کرتے ہو کہ وہ اپنے باغ میں اپنے اہل و عیال کے ساتھ سرگرم رہا ہے۔ خیال کے ساتھ ہی تمہارا ذہن چند مثالوں میں متمثل ہو کر تمہارے سامنے جلوہ گر ہو جاتا ہے۔ مگر باوجود اس تمثل کے، باوجود مثالوں کے تعین و تجرر اور تشکل اور تکلیف کے، باوجود ان کی کثرت کے تمہاری ذات اپنی وحدت حقیقی اور اپنی بے کیفی و تنزیہ پر قائم ہے۔ باوجود مثالوں کی چونی و چگونگی سے مشبہ ہونے کے وہ ان ہی چیزوں سے منزہ بھی ہے، فافہم ۷

اسرار ازل جوئے بر خو و نظرے واکن

یکتائی و بیاری، پنہانی و پسیدائی (اقبال)

وجدان میں تمثیل یا تجلی کی اس طرح یافت ہونے کے بعد اب تم بآسانی سمجھ سکو گے کہ کس طرح حق تعالیٰ بجالہ حبیب کے دیے رہ کر بلا تغیر و تکثر بغیر حلول و اتحاد و تجزیہ و تقسیم صفت نور کے ذریعہ صورت معلومات یا تصورات سے خود ظاہر ہو رہے ہیں۔ صورت علیہ کی کثرت ان کا تعین و تمیز (جو ان کی غیریت کو ثابت کر رہا ہے)۔ حق تعالیٰ کی وحدت ذاتیہ اور تنزیہ میں کوئی فرق پیدا نہیں کر سکتا۔ ذات منزه حق کا بصورت تشبیہ تجلی (ظہور) فرمانا خود کلام الہی و احادیث نبوی سے ثابت ہے، اس کا استقصا ہم نے اپنے رسالہ خلق و حق میں کیا ہے۔ تفصیل کے لیے اس طرف رجوع کرنا چاہیے۔

ان شواہد و دلائل کی بنا پر جو ہمیں قرآن و حدیث میں ملتے ہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ حق تعالیٰ کا بصورت تشبیہ تجلی فرمانا شرعاً ثابت ہے اور یہ تجلی تشبیہ صوری منافی تنزیہ معنوی نہیں ہو سکتی دیکھو جبریل علیہ السلام حضور اکرم صلیع کے ہاں وحی کبریٰ کی صورت میں ظاہر ہوتے تھے مگر اس ظہور سے ان کی حقیقت جبرئیلی میں کوئی فرق یا نقصان نہیں پیدا ہوتا تھا۔ اسی طرح عزرائیل علیہ السلام قبض روح کے لیے وقت واحد میں متعدد مقاموں اور مختلف شکلوں میں ظہور فرماتے ہیں لیکن اس انقلاب و کثرت صورت سے ذات و حقیقت عزرائیل میں کوئی انقلاب یا کثرت نہیں پیدا ہوتی، وہ بحالہ و بحد ذاتہ جیسی کہ ہے ویسی ہی رہتی ہے۔ اب تمہیں ہمارا یہ کہنا کہ حق تعالیٰ بجالہ و بحد ذاتہ جیسی کہ ہیں دیے رہ کر بصورت معلومات

صفت نور کے ذریعہ ظاہر ہوتے ہیں سمجھ میں آگیا ہوگا اور تم شاہ کمال کے اس قول سے اتفاق کرو گے کہ

نص قطعی ہے حق تعالیٰ کا

تیری صورت سے جلوہ گر ہونا

اور اقبال نے عالم کی جو توجیہ کی تھی اس کا ساتھ دو گے

گفت عالم ہ گفتم او خود روبرو دست !

اس لیے کہ حق تعالیٰ صفات تنزیہ و تشبیہ دونوں سے متصف ہیں۔ ہوا باطن بھی ہیں اور ہوا ظاہر بھی۔ مرتبہ باطن تنزیہ محض ہے، غیب الغیب ہے، شائبہ تشبیہ سے پاک ہے اور مرتبہ ظہور میں تشبیہ ثابت ہے۔ قرآن مجید میں آیات تنزیہ و آیات تشبیہ دونوں بکثرت ملتی ہیں۔ ایک پر ایمان اور دوسری کی تاویل ”نومن ببعض و نکفر ببعض“ کا مصداق ہے مرتبہ ظہور میں حق تعالیٰ نے استوفاً یہ وجہ وغیرہ صفات تشابہات سے اپنے کو موصوف فرمایا ہے اور اسی اعتبار تشبیہ کے اعتبار سے ”یدرسول“ کو ”ید اللہ“ کہنا حق ہے۔ ایمان کی تکمیل ان دونوں صفات تنزیہ و تشبیہ کی عقیدت پر منحصر ہے یعنی حق تعالیٰ مرتبہ ذات میں منزہ ہیں اور مظاہر میں مشبہ تنزیہ و تشبیہ کے جامع ہیں۔

اس غیریت و عینیت، تشبیہ و تنزیہ کے تعلق پر ہی ذرا سا غور کر لو، چونکہ ذات حق میں ذوات خلق (صور علیہ، تصورات) مندرج ہیں، لہذا من حیث الاندرج عینیت ہے، یہی تنزیہ ہے ہی بہ ضمیمہ آمیدم، کا مفہوم ہے اور چونکہ ذات حق موجود ہے اور ذوات خلق (تصورات یا صور علیہ) معدوم ہیں

(یہ عدم اضافی ہے، یا ثبوت علی ہے نہ کہ عدم محض) لہذا سن حیث الذوات غیریت ہے ہی تشبیہ ہے من الازل الی الابد ع
معلوم خدا از ازل غیر خدا است

وجود اور عدم میں تغاّر حقیقی ہے اس لیے سن حیث الذوات غیریت حقیقی ہے (تشبیہ) اور سن حیث الوجود دیکھو تو عینیت حقیقی ہے (منزہ) کیونکہ وجود حق کا عین وجودِ خلق ہے۔ یعنی وجود واحد ہے؛ ایمان خلق (صور علیہ تصوراً) کی صورتوں میں بتجلی ہے۔ ایمان صحیح ان دونوں نسبتوں کی تصدیق پر منحصر ہے نسبت غیریت کی تصدیق ظاہر شریعت ہے اور نسبت عینیت کی تصدیق حقیقت شریعت ہے عینیت و غیریت دونوں نسبتوں پر ایمان عرفان کامل ہے اسی لیے کہا گیا ہے کہ

معرفت کی ہوا میں اڑنے کو

عینیت غیریت دو پر ہونا

عرفاء کے نزدیک یہ امر مسلّم ہے کہ محض غیریت کا شغل محجوب ہے محض عینیت کا قائل مغضوب ہے، نشہ وحدت کا سرشار مجذوب ہے اور جو دونوں نسبتوں کا شاہد ہے وہ محجوب ہے یہ وجہ عینیت کو غیریت پر اور وجہ غیریت کو عینیت پر غلبہ پانے نہیں دیتا، اعتدال کے ساتھ دونوں کا جامع ہوتا ہے اور شاہ کمال کی زبان میں اپنے حال کا یوں اظہار کرتا ہے۔

عینیت سے مست ہوں اور غیریت سے ہوشیار

دم بدم یہ میکشی یہ پارسانی بس مجھے؛

۱ من یملاک السمع والابصار فیقولون اللہ (پ ۹۶) (۷۱۱)
 وجود بھی حق تعالیٰ ہی کے لیے ثابت :- اللہ لا الہ الا هو الٰہی القیوم
 (پ ۹۶) نیز هو الاول والاخر والنظر والباطن وهو بكل شی
 علیم (پ ۱۰۶) وجود کے چاروں مراتب کا حق تعالیٰ ہی کے لیے ہونا حصر انما بت
 ہو رہا ہے ثنائیاً

(۲) عبدیت اس امر کا جاننا ہے کہ ہم "ا میں" ہیں۔ فقر کے امتیاز سے
 خود بخود ہمیں امانت کا امتیاز حاصل ہو جاتا ہے۔ ہم میں وجود انما یا خودی صفات
 و افعال، مالکیت و حاکمیت من حیث الامانت پائے جاتے ہیں۔ میں حق تعالیٰ
 ہی کے وجود سے موجود ہوں، ان ہی کی حیات سے زندہ ہوں، ان ہی کے علم
 سے جانتا ہوں، ان کی قدرت اور ارادے سے قدرت و ارادہ رکھتا ہوں
 ان کی سماعت سے سنتا، بصارت سے دیکھتا اور کلام سے بولتا ہوں، یہی قوم کی
 اصطلاح میں "قرب نوافل" ہے حق تعالیٰ ہی کے لیے وجود اور صفات وجود
 اصالتاً اور بطور حصر ثابت ہیں اور ہماری طرف ان کی نسبت امانت ہو رہی ہے
 فقر اور امانت کے اعتبارات کے جاننے سے "بسبحان اللہ وما اذنا من
 المشیء لیکن" کا جو "بصیرت محمدیہ" ہے بروئے قرآن تحقق ہو جاتا ہے یعنی ہم
 حق تعالیٰ کی چیزیں اصالتاً اپنے لیے نہیں ثابت کر رہے ہیں اور اس طرح شرک
 سے دور ہیں اور نہ ہی اپنی چیزیں، ذاتیات، صفات عدیمیہ و ناقصہ کی نسبت
 حق تعالیٰ کی طرف کر رہے ہیں کہ ان کی تمیزیہ متاثر ہو اور کفر لازم آئے ہم انکی
 چیزیں ان ہی کے لیے ثابت کر رہے ہیں اور یہی توحید اصلی ہے۔

فقر و امانت کے نتیجے کے طور پر ”عبد“ کو ”خلافت“ اور ولایت حاصل ہوتی ہے جب وہ امانات الہیہ کا استعمال کائنات کے مقابلہ میں کرتا ہے تو وہ ”خلیفۃ شہ فی الارض“ کہلاتا ہے اور جب حق تعالیٰ کے مقابلہ میں کرتا ہے تو ”ولی“ ہوتا ہے عبد اللہ کے ہی چار اعتبار ہیں فقر و امانت و خلافت و ولایت۔ اللہ اللہ کیا شان ہے ”عبد اللہ“ کی!

ان ہی اعتبارات کو پیش نظر رکھ کر اقبال پہلے ”فقر“ کی تصریح کرتے ہیں۔

چیت فقر ہے بندگانِ آب و گل	یک نگاہ رہیں، یک زندہ دل
فقر کا رخویش را سنجیدن است	برد و حرث لا الدہ پیچیدن است
فقر خیر گیر! بان شعیب!	بستہ فقر اک او سلطان و میر
فقر ذوق و شوق تسلیم و رضا است	ما اینیم، این مستلح مصطفیٰ است
فقر بر کردیاں شبنوں زند	بر نو ایس جہاں شبنوں زند
بر مقام دیگر انداز و ترا	از زجاج الماس می سازد ترا

برگ و ساز اوز تر آن عظیم

مرد درویشے نہ گنجد در گلیم

عبد اللہ فقیر ہے اور ایمن اور خلیفہ اور ولی، ان ہی اعتبارات کا اوپر ذکر ہے لا الہ الا اللہ نے تمام اعتبارات حق کی ذات عبد سے نفی کی اور ان کاذبات حق میں اثبات کیا اور ہر اعتبارات حق کا ذات عبد میں امانۃ اثبات کیا جو اصطلاح قوم میں اثبات کا اثبات ہے، اب ان اعتبارات الہیہ کا ایمن ہو کر عبد کا فقر، ہماییت نہیں بلکہ ”صیر فی کائنات ہے“ ”خیر گیر ہے“ دنیا کی

بڑی سے بڑی قوت بھی خلیفۃ اللہ کے آگے سرنگوں ہے۔ سلطان و میرا اس کے
فتراک کا شکار ہیں، یہ اس لئے کہ وہ اللہ ہی کی حول و قوت کو استعمال کرتا ہے
اور حق تعالیٰ ہی کے امتثال امر میں کرتا ہے اقبال اس فقر کو رہبانیت سے یوں
میز کرتے ہیں ۛ

کچھ اور چیز ہے شاید تری سلمانی تیری نگاہ میں ہے ایک فقر درہبانی
سکون پرستی راہب سے فقر ہے بیزا فقر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی
پسند روح و بدن کی ہے و انمود اس کو کہ ہے نہایت مومن خودی کی عریانی
وجود میرنی کا امانت ہے اس کا اسے خبر ہے یہ باقی ہے اور وہ غانی
مراقبہ ۛ

یہ فقر مرد مسلمان نے کھو دیا جب سے

بہی نہ دولت سلمانی و سلیمانی

عبداللہ فقیر ہے اور امین بھی، امین کس کا، حق تعالیٰ کی ہویت و نیت
کا، ان کے صفات وجودیہ کا، ان کی مالکیت و حاکمیت کا، اسی امانت کو اقبال
ان الفاظ میں یاد دلاتے ہیں ۛ

مشوغافل کہ تو اور ایلینی
ذات الہی ۛ
چہ نادانی کہ سوئے خود نہ بینی

اب وہ ان ہی امانات الہیہ کا امانت کے مقابلہ میں استعمال کرتا ہے
اور خلیفۃ اللہ فی الارض کہلاتا ہے، وہ ان کے استعمال پر مامور ہے،
راہب کی طرح وہ ان کو ترک کر نہیں سکتا، سکون پرستی راہب سے وہ بیزار ہے،
اس کا سفینہ ہمیشہ طوفانی ہوتا ہے، جاہل و انی اللہ کے امر کے امتثال میں وہ

مصرف مجاہدہ ہوتا ہے اور لٹن جا ہوا دنیا لٹھ یا ٹھہرنا کے وعدہ کے مطابق اس کو صراطِ مستقیم کی ہدایت ہوتی رہتی ہے۔ اسی جہاد و مجاہدہ کو، اسی امتثالِ امر میں تلاشِ حق و تبلیغِ حق کو، ترکِ شر و اختیارِ خیر کو اقبال نے ان الفاظ میں ادا کیا ہے۔

جنگِ شابان جہاں غارتگری است جنگِ مومن سنتِ پیغمبری است
جنگِ مومن چیت بہ ہجرت سوئے دوست ترکِ عالم اختیارِ کوئے دوست
آنکہ حرفِ شوق با اقوام گفت جنگِ برا بہسانی اسلام گفت
کس نہ اند جز شہید این نکتہ را
کو بخونِ خود خرید این نکتہ را

عبداللہ ولی اللہ ہے ولایت کی شان کو اقبال بڑی وضاحت سے بیان کرتے ہیں

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن گفتار میں کروار میں اللہ کی برہان
قہار ہی و غفاری و قدوسی و جبروت یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے سلمان
ہمسایہ جبریلؑ امین بندہ خاکی ہے اس کا نیشن نہ بخارا نہ بدخشان
یہ راز کسی کو نہیں معلوم کہ مومن قاری نظر آتا ہے حقیقت میں ہے قرآن
قدرت کے مقاصد کا عیار اس کے ارادے دنیا میں بھی میزان، قیامت میں بھی میزان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں طوفان

فطرت کا سرود ازلی اس کے شب و روز

آہنگ میں کیسا صفتِ سورہ رحمن !

عبدالہو کر ہی وہ امین اللہ، خلیفۃ اللہ اور ولی اللہ ہوتا ہے، ایسا عبد کہہ سکتا ہے۔ انا عبدک کیونکہ وہ معلوم اللہ، مخلوق اللہ، غیر ذات اللہ ہے۔ اور پھر وہ یہ بھی کہہ سکتا ہے۔ من رانی فقد رانی الحق کیونکہ اس میں ہویت و انیت حق ہی کی ہے۔ وجود و خودی حق ہی کی ہے۔ اسی خیال کو اقبال وضاحت کے ساتھیوں ادا کرتے ہیں۔

کرا جوسی ہر چرا در پیچ و تابانی کہ او پیدا است تو زیر نقابی
تلاش او کنی جز خود نہ بینی تلاش خود کنی جز او نیابی

جناب ڈاکٹر سید ظفر الحسن صاحب

ایم۔ اے۔ ڈی فل (آکن) صاحب شعبہ فلسفہ

مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

اقبال کی تعلیم

شراسٹی برس ہوئے ہندوستان کی اسلامی فضائیں ایک آواز گونجی جس سے زمین آداسان بھر گئے۔ اس آواز کا منبع علی گڑھ تھا۔ سرسید نے اس زور شور کے ساتھ مسلمانوں کو خواب غفلت سے جگایا کہ درودیوار گونج اٹھے اور عالم اسلام میں ایک ہجان پیدا ہو گیا۔

مسلمانوں کے ماضی و حال کو دیکھ دیکھ کر سرسید کی آنکھوں سے خون کے آنسو بہتے تھے اور ان کے استقبال پر نظر کر کے سرسید کے زبان اور قلم تنبہ اور تنبیہ، تدبیر اور تدبیر کا تلامذہ پیدا کر رہے تھے۔

پہلا شخص جس نے سرسید کا پیغام شعر کے سانچے میں ڈھالا وہ حالی تھا۔

حالی نے مسلمانوں کے ماضی و حال کا ایسا نقشہ کھینچا اور ایسے دردِ دل کے ساتھ اس داستان کو بیان کیا کہ شعر کی تاریخ اس کی نیلے سے خالی ہے۔ دوست دشمن سب نے گردن ڈال دی اور حالی اسلام کا سب سے بڑا قومی شاعر مان لیا گیا۔ لیکن مرید کا پیغام ابھی اجمالی تھا۔ انھوں نے قوم کو اس قابل بنایا کہ اپنی حالت کو سمجھے اور حالات کو سمجھے اور پھر یہ بھی سمجھے کہ اس کا مستقبل کیا ہونا چاہیے اس مستقبل کی تفصیل ابھی باقی تھی۔

وہ شخص جس نے اس اجمال کی تفصیل کی جس نے ماضی سے استقبال کی طرف نگاہ کو پھیرا، وہ اقبال ہے۔ اقبال نے اس جوش و خروش اور اس دلولہ اور امنگ کے ساتھ زبانِ شعر و ادب میں اس مضمون کو ادا کیا کہ یہ اس کا حصہ ہو گیا۔ حالی ہمارے حال کا شاعر تھا اقبال ہمارے استقبال کا شاعر ہے۔

ہندوؤں، بدھوں اور عیسائیوں کی تعلیم یعنی نفیِ خودی مسلمانوں میں پھیل گئی تھی۔ تصوف و انزوانے ان کے ہاتھ پیریشل کر دیئے تھے۔ نفیِ خودی کی بدولت وہ انفرادی خودی میں سکڑ کر رہ گئے تھے۔ اقبال نے بتایا کہ سر حیات نفیِ خودی میں نہیں بلکہ خودی میں مضمر ہے۔ یہ کائنات خودی کا منظر ہے۔ خودی پیدا کر یہی خودی ہے جو تجھے ایک اعلیٰ تر خودی یعنی بے خودی میں لے جائے گی اور تو انفرادیت سے نکل کر اجتماعیت میں آجائے گا۔

یہ تمام مقامات اقبال نے خود لے کئے۔ وہ آغاز شعر میں نفیِ خودی اور وحدتِ وجود میں مبتلا تھا۔ پھر اس پر خودی اور وحدتِ وجود کا بھید کھلتا ہے۔ اور آخر میں وہ بے خودی پر منتہی ہو جاتا ہے۔

اقبال کی عظمت کا یہ ثبوت ہے کہ وہ جس جس مقام سے گزرتا ہے ایک عالم کے عالم کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ جب وہ نفی خودی کا راگ گارہا تھا لوگ اسے الاپ رہے تھے، جب اس نے خودی کا ڈنکا بجایا ہر ساز سے یہی آواز آنے لگی۔ اب جب کہ اس نے بے خودی یعنی تلہیت اور قوم پرستی کا آواز بلند کیا سب اسی میں آواز ملا رہے ہیں۔ آج مسلمانوں کا تمدن اور ان کی سیاسیات بدرجہ غایت اقبال کے شرمندہ احسان ہیں۔

مسلمان ایک گم کردہ راہ قافلہ کی طرح سیاسیات کے قی و دوق بیابان میں جھٹکتے پھر رہے تھے مگر اس فلسفہ حیات اور اسلامیات کے مبصر نے ان کے لیے ایک مطمح پیدا کر دیا جس کے مناسبت ہونے کو لوگ نہایت سرعت کے ساتھ مانتے جا رہے ہیں۔ وقت آ رہا ہے اس کا جھنڈا عنقریب بلند ہو جائیگا۔ اقبال کہتا ہے کہ ع

من نوائے شاعر فردا ستم

لیکن یہ ایک مدائے بازگشت ہے۔ اے اقبال! تیری صدا سے عالم اسلام کے دل و دماغ بھر گئے ہیں۔ وہ تیری ہی تعلیم کی طرف جا رہے ہیں۔ تو شاعر فردا ہی نہیں تو شاعر امر و مزہ بھی ہے اور تیرا اثر اتنا بڑا ہے کہ شاید ہی کسی اور شاعر کا کبھی ہو، تو قومی شاعر ہی نہیں تو شاعر غنہ ہے۔ یہ عہد تیرا عہد ہے۔ عہد اقبال ہے۔ کون شاعر تجھ سے پہلے یا تیرے زمانہ میں ہندوستان یا ایران و خراسان بلکہ امریکہ و فرنگستان میں ایسا ہو ہے جس کا قبیح اس درجہ کیا گیا ہو جس کی آوازیں اس طرح آواز ملانی لگی ہو۔ آج جو شخص بھی شعر کہتا ہے وہ اقبال کے رنگ میں کہتا ہے، جو مفق

بھی وہ بیان کرتا ہے اقبال کے مضامین ہوتے ہیں۔ بلکہ نوبت یہاں تک پہنچ گئی
 ہے کہ بحرِ یہ بھی اقبال ہی کی ہوتی ہیں اور شعرِ سنانے کا طریقہ بھی اقبال ہی کا طریقہ
 ترنم ہوتا ہے۔ ہاں یہ باوجود اس کے کہ ترنم کی کم نوائی شوکتِ مضمون کی محفل نہیں
 زباز پر فرنگ چھا گیا تھا، اس کا سیل بے پایاں ایسا چڑھتا تھا کہ عالمِ اسلام
 بھی اس میں ڈوبا چلا جا رہا تھا۔ اے اقبال! تو نے اپنی معنی خیز اور سوز انگیز
 آواز سے ایک سد سکندری کھڑی کی اور اسے بتا دیا کہ سہ

فرنگ سے بہت آگے ہے منزلِ مومن
 قدم اٹھا، یہ مقام انتہائے راہ نہیں

پروفیسر محیب احمد جالبلیہ

ڈاکٹر محمد اقبال مرحوم

دن ڈوبے اور اندھیرا چھا جائے تو سب اپنے گھروں میں روشنی کرتے ہیں اور اپنے آپ کو تاریکی کی زحمتوں سے بچاتے ہیں۔ جب کسی کی زندگی کا دن ڈوبتا ہے تو رسم ہے کہ جس کسی کا مرنے والے سے تعلق ہو وہ محبت اور ذکر خیر کا دیا جلا کر غم کا اندھیرا دور کرے اور زندگی کا اعتبار قائم کرے لیکن بعض برگزیدہ مرنے والے ایسے ہوتے ہیں جو کسی کے غم اور کسی کے یاد کرنے کا سہارا نہیں پاتے جنہیں یقین ہوتا ہے کہ دنیا میں ایک طرف شام ہو تو دوسری طرف دن کی رونق پھیلی ہوتی ہے اور زندگی کا کاروبار جاری ہوتا ہے، اور وہ ایک میدانِ عمل سے دوسرے کو اس اطمینان سے جاتے ہیں جیسے کوئی ایک کام ختم کر کے دوسری

بگہ جاتا ہے۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے اپنی آخری سانس میں فرمایا تھا کہ مسلمان کی نشانی یہ ہے کہ موت آئے تو اسے سُکراتا دیکھے، اور موت نے ان کے ایمان کو اتنا ہی پختہ پایا جتنا کہ زندگی نے۔ ہم موت سے ڈرنے اور بھاگنے والے جھلاما تم کا اتنا سلیقہ کہاں سے لائیں گے کہ ایسے مرنے والے کا حق ادا کر سکیں۔ ڈاکٹر اقبال مرحوم نے عمر بھر ہمیں جینے کے گر سکھائے اور ان کے دن پورے ہو گئے تو مرنے کا ایک طریقہ بھی بتا گئے کہ ہزار زندگی سے بہتر ہے۔ خدا کرے جینے کی یہ مثال زندہ رہے اور مرنے کی یہ مثال !

ڈاکٹر اقبال کے رخصت ہو جانے سے شعر و شاعری اور فلسفے، بلکہ ملی زندگی کی محفل ایسی آجڑ گئی ہے کہ ہم اپنی قسمت کو جتنا بھی روتے اور مرحوم کا جتنا بھی تم کرتے کم ہوتا۔ اگر آنسو بہانے میں یہ خطرہ نہ ہوتا کہ اپنی شخصیت اور کلام کی یادگار وہ شمع ہدایت جو مرحوم چھوڑ گئے ہیں بجھ جائے گی۔ ہمارا غم چاہے جتنا شدید ہو، یہ شمع ہمارے سامنے جل رہی ہے، اور ہمیں یقین ہونا چاہیے کہ اس کی بصیرت افروز روشنی آہستہ آہستہ پروانوں اور آدمیوں کو اپنے گرد جمع کر لیگی محفل میں، ہوتی، آب و تاب اور ہنگامہ پیدا کر دیگی۔ اور کیا تعجب ہے کہ مرحوم کی آواز ہمارے کانوں میں گونجنے لگے، ہم ایک دوسرے کے دلوں میں اور آنکھوں میں ان کی شخصیت کے نقش دیکھیں اور ان سے ایک تعلق پیدا کر لیں جو جسمانی رشتوں سے زیادہ نازک مگر کہیں زیادہ لطیف اور پائدار ہو، جو ہمیں امید اور مرحوم کی روح کو کامیابی کا فردہ سناتا رہے۔

دراصل اس وقت جب محبت اور عقیدت جوش پر ہیں اور مرحوم کی

صورت بار بار آنکھوں کے سامنے آ رہی ہے ہمیں چاہیے کہ ان کی صورت اور شخصیت کا ایک ایسا خاکہ بنا کر محفوظ کر لیں جسے برسوں بعد دیکھنے پر بھی ہم پہچان سکیں اور دنیا بھی مان لے کہ اس کا ہر نقش اصل سے ملتا ہے۔ یہ کام محبت اور عقیدت کے بغیر انجام نہیں پاسکتا لیکن اس کے لیے محبت اور عقیدت ہی کافی نہیں ہیں محبت اپنی ہی آنکھ سے دیکھتی ہے، دوسرے کے نقطہ نظر کی پروا نہیں کرتی اور عقیدت کو ہر سہ پہنائے کا اتنا شوق ہوتا ہے کہ وہ اکثر آدمی کی صورت ہی چھپا دیتی ہے۔ اسی طرح تعریف اگر در چار خصوصیتوں کو ابھارتی ہے تو بہتری مٹا بھی دیتی ہے۔

ڈاکٹر اقبال جویم کی شخصیت کا صحیح خاکہ بنانے کے لیے تنقید کا ضبط بھی درکار ہے کیونکہ اس وقت اگر عقیدت اور تعریف صورت گیری کی ہر شکل آسان کر سکتی ہیں تو آگے چل کر یہی آسانی ہزار شکلیں بھی پیدا کر دیگی۔

میں نے تنقید اور اس کے ضبط کا ذکر اس وجہ سے کیا ہے کہ ڈاکٹر اقبال مرحوم کی شخصیت عام معیار پر جانچی نہیں جاسکتی، اور اپنے کلام میں انھوں نے پرانی ادبی رسموں کو اس طرح توڑا ہے کہ ادیب کبھی نہ کبھی اس کا بدلہ ضرور لیں گے۔ یورپ میں اٹھارویں صدی اور ہندوستان میں انگریزی تعلیم پھیلنے کے بعد سے یہ خیال عام ہو گیا ہے کہ ناک اور کان کی طرح مذہب بھی ہر شخص کی اپنی چیز ہے، اس کو نہ دوسروں سے مطلب ہونا چاہیے نہ دوسروں کو اس سے۔ یوں اگر ایک طرف رواداری کچھ بڑھ گئی ہے تو دوسری طرف مذہب زندگی اور ادب سے بے دخل کر دیا گیا ہے۔ جذبہ دینی کی قدر کرنے والے اب بھی ملتے ہیں لیکن کسی ایک مذہب کی پابندی کو وہ بھی کچھ بہت اچھا نہیں سمجھتے۔ اب اگر ادیب عقیدے رکھتے ہیں

تو انہیں بیان کرتے شرماتے ہیں، علم کے دعوے سے یا آزاد خیالی کے بہانے سے جوجی چاہے کہیے، لیکن دنیا کو دین کے پیمانے سے ناپیے، اپنے دین اور دینی آئین سے محبت اور عقیدت ظاہر کیجیے تو ہند لوگوں میں آبرو جاتی رہتی ہے اور تعصب و تنگ نظری کا دلغہ پشیمانی پر لگ جاتا ہے۔ ہندوستانی مسلمانوں میں بھی انگریزی تعلیم کے ساتھ یہ ذہنیت پھیلی اور شاید بہت زیادہ پھیلی اگر مولوی نذیر احمد، حالی اور اکبر جیسے ادیب اس کا ٹوڑنے کرتے۔ اقبال مرحوم ان بزرگوں سے بھی آگے بڑھ گئے، انھوں نے ادب کو دین کی پرچھائیں بنادیا، جذبے کی رنگین پوشاک اٹھا کر عقیدے کو پہنا دی اور اسے ایسا حسین بنا دیا کہ جذبے کو بھی رشک آجائے۔

پھر کیا تعجب ہے اگر آگے چل کر ادیب اور شاعر چاہیں کہ اقبال مرحوم کی یادگاروں کو چپ چاپ اتنے ادب سے نکال کر دنیا میں شامل کر دیں، ان کی بزرگی تسلیم کریں، لیکن اپنی محفل اپنے ہی لیے رکھیں، دینداری کے تقدس کو اقبال کی نذر کریں، جذبات کی دنیا اور اس کی ہنگامہ آرائیوں کو اپنی جائداد سمجھ کر اس پر قبضہ کر لیں۔ اقبال کو اس انجام سے محبت اور تعریف نہیں سچا کہتی بلکہ وہ سچی تنقید جو دین سے قوت اور خود اعتمادی حاصل کرے، ادب سے طاقت بیان لے اور جتنی برستی کی مضرب سے دل کے مار چھیڑتی رہے۔

غور کیجیے تو واعظ اور شاعر دونوں اسی ایک انسانیت کے خادم اور ہی خواہ ہیں، لیکن ان کے راستے الگ ہیں اور ان کے درمیان غلط فہمی اور جھگڑے کی گنجائش بہت ہے۔ واعظ انسان کو تسلی اور بقا کا وعدہ کر کے اپنی طرف کھینچتا ہے شاعر اسے آزادی اور سنگتگی کا لالچ دلاتا ہے، واعظ شاعر پر بے اصول اور

نا عاقبت اندیش ہونے کا الزام لگاتا ہے، شاعر و اعظم پر خدا کے نام سے منطلق کو پوچھنے اور عاقبت اندیشی کے بہانے سے سنگ دلی اور کٹر پن پھیلانے کا۔ تنقید کو چاہیئے تھا کہ ان کی عداوتوں اور شکایتوں کو دور کرتی اور ان میں میل کراتی رہے، اور یہ ثابت کر کے کہ وہ انسانیت کے ایک دل کے دو قدرتی پہلو ہیں اور ایک کا مقصد دوسرے کے بغیر پورا نہیں ہو سکتا ایک کو دوسرے کے اوصاف کی قدر کرنا سکتا ہے۔ لیکن ایسا ہوا نہیں ہے اور اس لیے تنقید کی جو کسوٹی عام طور سے استعمال ہوتی ہے اس پر ڈاکٹر اقبال کے سے مکمل ذہن اور ہمہ گیر دل کے اوصاف پر کچھ نہیں جاسکتے ڈاکٹر اقبال کا کلام ایمان کی لازوال قوتوں کا ایک منظر ہے، انھوں نے تخیل کو عقیدے کا، آرزو کو دین کا پابند کیا۔ انسانی شخصیت کے ہزاروں جدا جدا رنگ نہیں دکھائے بلکہ اسے مذہب، ملت، آدمیت کے ایک خاص رنگ میں ڈبو دیا؛ اور ان کا کمال یہ ہے کہ اس ایک رنگ میں ڈوبے ہوئے ہونے پر بھی ان کے کلام میں وہ سارا کلام جادو ہے جو کسی سرست عاشق کی غزلوں میں ہو سکتا ہے۔ ان کے تخیل نے جذبہ دینی کی روشنی میں بلند پروازی کی مشق کی تھی۔ مذہب، تہذیب، تاریخ، ریاست کی حقیقتیں ان کے دل سے لطیف اور موثر شخصی کیفیتیں بن کر نکلتی تھیں۔ ان کے لیے حسن وہی تھا جس میں کامل شخصیت کا جلوہ نظر آئے عشق وہی جو اس کامل شخصیت کا تصور دل میں بٹھا دے، نغمہ وہی جو شعلے کی طرح گلن کی آگ دلوں میں لگاتا پھرے۔ ان کی سنی میں مصلح کی ہشیار سی تھی، انکی فیصلحت میں جذبات کی گرہ کھلنے کا مزہ ان کا کلام عشق اور علم کی دو آنکھوں کا ایک نور تھا، ادیب اور آرٹسٹ کی حیثیت سے ان کی شخصیت مکمل تھی، وہ مختلف

صلاحیتیں جن کو ہم ایک دوسرے کی ضد سمجھتے ہیں ان کی طبیعت میں اس طرح آکر مل گئی تھیں جیسے چشمے کی روانی اور چٹان کا سکوت، یا رات کا اندھیرا اور تاروں کی جگمگاہٹ۔ یعنی تنقید اگر ان کا حق اور اگر ناچاہتی ہے تو اسے ان کے کلام کو جانچنا ہی نہ چاہیے بلکہ یہ بھی دکھانا چاہیے کہ وہ مکمل ہے اور اس لیے آئندہ کے واسطے ایک معیار ہے۔

ڈاکٹر اقبال کا کلام تین حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، جن میں سے پہلا وہ ہے جس میں انھوں نے پرانے مذاق کی تقلید کے ساتھ ایک نئی وضع کی بنیاد بھی رکھی، دوسرے حصے میں ان کی اصل طبیعت اور مذاق کی کریمیں چھوٹی نظر آتی ہیں اور تیسرے میں ان کی پوری شخصیت سامنے آجاتی ہے۔ ان تینوں حصوں کی حد بندی نہیں کی جاسکتی، شروع کے کلام میں ہم کو بعض رجحانات ملتے ہیں جو آخر تک رہے، اور بعد کو خصوصیات ملتی ہیں جن کا قیاس شروع کا کلام پڑھ کر نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ پہلا دور شوق کا تھا جب ان کا تخیل پر تول رہا تھا، زبان صاف ہو رہی تھی اور وہ مختلف میدانوں میں طبع آزمائی کر رہے تھے۔ یہی زمانہ ہے جب ہندوستان کی حالت دیکھ کر شاعر کے دل میں درد اٹھا، جب ”ترانہ ہندی“ لکھا گیا اور برہمن کو دیس کے دوسرے بسنے والوں کے ساتھ مل کر ایک نیا شوالہ بنانے کی دعوت دی گئی، ”تعمیرِ درد“ اس دور کی سب سے موثر نظم ہے، اور اس میں پہلی بار وہ تڑپ نظر آتی ہے جو بعد کو ”شکوہ“ میں شباب پر آئی اور جس نے ہندوستان کے سارے مسلمانوں کو تڑپا دیا۔ لیکن ادبی نقطہ نظر سے شاید اس دور کی بہترین

نہیں ”حقیقتِ حق“ اور ”آخرِ صبح“ ہیں۔ نظم کا یہ طرزِ تخیل کی یہ نازک نگارِ پلا
اقبال کا خاص حصہ تھیں، اور اس وقت بھی جب ان کا دل و دماغ مذہب اور
فلسفہ میں ڈوبا ہوا تھا، ان کا تخیل اکثر اس طرز کے کرشمے دکھاتا رہا۔

اقبال کے کلام کا دوسرا دوران کے جذبہ دینی کی بیداری سے شروع ہوتا
ہے۔ یہ وہ زمانہ تھا جب وہ تعلیم کے سلسلہ میں یورپ گئے اور تاریخ اور فلسفہ کے
مطالعے اور دنیا کے مشاہدے نے ان کو شخصی اور اجتماعی زندگی کی تعمیر کے وہ
طریقے بتائے جنہیں معلوم کرنے کی انہیں پہلے آرزو تو تھی مگر شاید اتنی شدید
نہ تھی کہ اپنا مطلب حاصل کر لے۔ اسی زمانہ میں ان کے سیاسی خیالات بھی بدلے،
قومیت کی چارہ سازی کے ساتھ انہوں نے اس کی ستم شکاری بھی دیکھی، اور
اس کا ان پر اتنا اثر ہوا کہ انہوں نے اس سے بالکل منہ پھیر لیا۔ تاریخ کے مطالعہ
نے ملتِ اسلامی کی عظمت کا جو نقشہ ان کے سامنے پیش کیا اس نے اس محبت
کو دوبالا کر دیا جو انہیں قدرتی طور پر اسلام اور مسلمانوں سے تھی، اور اسلامی
دنیا کی پستی اور بے چارگی دیکھ کر ان کے دل پر ایسی چوٹ لگی کہ وہ اپنے درد کی
شکایت بارگاہِ الہی تک پہنچائے بغیر رہ نہیں سکتے تھے۔ ”شکوہ“ اور اس کا
جواب ”شمع اور شاعر“، ”خضرِ راہ“ اور ”طلوعِ اسلام“ ان کی اس وقت
کی بے چینی کا عکس ہیں، مگر اپنے دین کو انہوں نے ایسا مضبوط پکڑ دیا تھا کہ ان کا
درد اپنی دوا بھی کرتا رہا، اندھیرے میں انہیں نور کی دو چار کرنیں منزلِ مقصود
کا رستہ دکھاتی رہیں۔ شخصیت کی تعمیر کا وہ فلسفہ جو ”ثنوی اسرار و رموز“ میں پیش
کیا گیا اس وقت تک ان کے ذہن اور تخیل کو گرویدہ نہ کر سکا تھا، مگر اس کے لیے

زمین تیار ہو رہی تھی۔ یعنی اس دور میں اقبال کا جذبہ دینی چڑھاؤ پر تھا، موجیں مار رہا تھا، لیکن ابھی اس نے وہ شکل نہیں پائی تھی جس کے بغیر وہ ہدایت کا ذریعہ نہیں بن سکتا۔ اس لیے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس دوسرے دور میں بھی اگرچہ ایک نظم ”وطنیت“ میں اقبال نے قومیت سے قطع تعلق کا اعلان کر دیا تھا اور اپنے کلام کو اسلام کے رنگ میں رنگ رہے تھے، ان کی خصوصیت ان کا یہ رجحان نہیں تھا بلکہ وہ خوبیاں جو ”سار“ اور ”شاعر“ جیسی نظموں میں نظر آتی ہیں۔

جیسے جیسے اقبال کا ذہن خودی اور پنخودی کے فلسفے میں ڈوبتا گیا اقبال کو ایک نئی زبان کی ضرورت محسوس ہوتی گئی اور آخر کار انہوں نے فارسی میں لکھنا شروع کر دیا۔ اردو کا ان پر بے شک اور تمام زبانوں سے زیادہ حق تھا، لیکن فارسی میں ایک تو یہ آسانی تھی کہ وہ اسلامی تصوف کی زبان ہے اور اس لیے ان خیالات کو بیان کرنے کے لیے خاص طور پر سوزوں تھی جنہیں ڈاکٹر اقبال پیش کرنا چاہتے تھے دوسرے ایک بڑا فائدہ یہ تھا کہ اس کے ذریعے سے ہندوستانی مسلمانوں کے ساتھ افغانستان، ترکستان، ایران اور ترکی کے مسلمان بھی مخاطب کیے جاسکتے تھے اور یہ واقعہ ہے کہ فارسی میں لکھنے کی بدولت ڈاکٹر اقبال اور ان کے فلسفے کا اسلامی دنیا میں بڑا چرچا ہو گیا اور ہندوستان میں ان کی قدر کرنے والے کم نہیں ہوئے۔ ہندوستانی مسلمان ان سے فارسی زبان اختیار کرنے کی شکایت نہیں کر سکتے، اس لیے کہ فارسی جاننا ان کا ایک تہذیبی فرض ہے، باقی ہندوستانی جو اردو کو چھوڑ چکے ہیں یا چھوڑنا چاہتے ہیں اعتراض کرنے کا کوئی حق نہیں رکھتے۔

فارسی میں ڈاکٹر اقبال نے "شعنی اسرار و رموز"، "پیام مشرق"، "زبور مجسم"،
 "جاوید نامہ" اور بالکل آخر میں نظموں کا چھوٹا سا مجموعہ "پس چہ باید کرد؟"
 اقوام شرق" لکھا۔ بیچ میں اردو نظموں کے دو اور مجموعے "بال جبریل" اور "ضرب کلیم"
 شائع ہوئے۔

"شعنی اسرار و رموز" میں ڈاکٹر اقبال نے شخصیت کی تعمیر کے تمام گُر
 بتائے ہیں اور حکایتوں اور مکالموں اور مثالوں سے ثابت کیا ہے کہ انسان
 کا دل جس نلاح اور نجات کا آرزو مند ہے وہ صرف جسمانی اور روحانی قوت سے
 حاصل ہو سکتی ہے اور اپنے اندر یہ قوت پیدا کرنا خودی ہے۔ لیکن انسان کامل
 اسی وقت ہو سکتا ہے جب وہ خودی سے بھی گزر کر انسانیت کے اعلیٰ اخلاقی
 مقاصد میں اپنی ذات اور اپنے ارادے کو کھپا دے، اپنی خودی کو بخودی میں
 ڈبو دے اور اسی کو اپنا کمال، اپنی نجات اور اپنے وجود کا اصل مقصد جانے۔
 خودی کے لیے شخصی ارادے کی ضرورت ہے۔ بخودی کے لیے ایسی ملت،
 ایسے اخلاقی مقاصد اور ایسا دین چاہیے جو افراد میں خودی کا حوصلہ پیدا کرے
 اور ایک بڑا میدان فراہم کرے کہ اس میں وہ اپنی صلاحیتیں استعمال کر کے
 بخودی کا جام پئیں۔ اقبال کے نزدیک اسلام خودی اور بخودی کی اس تعلیم
 کا دوسرا نام ہے، اور ملت اسلامی کی بڑی شخصیتوں نے جو مرتبہ حاصل کیا اور
 انسانیت کی جو خدمت کی اس کا راز بھی یہی ہے۔ اس تعلیم میں اقبال کا حصہ
 یہ ہے کہ انھوں نے اسے مذہب، تصوف اور تاریخ سے رس کی طرح نکال کر
 ایک رنگین اور مدبھری شراب بنا دیا کہ اسے دیکھتے ہی چکھنے کو بے اختیار جی پاتا ہے۔

اور جس نے ایک بار بھی پیالہ منہ سے لگا یا وہ پھر اسے مست ہو کر ہی چھوڑتا ہے۔
 ”شعنی اسرار و رموز“ میں علم، اخلاق اور دین کے مسئلے بیان کیے گئے ہیں، لیکن ایسے شاعرانہ انداز، ایسی محبت اور ایسے درد کے ساتھ کہ پڑھنے والے خیالات کی گہرائی دیکھ کر جھجھکتا نہیں بلکہ اس میں شوق سے غوطے لگاتا ہے۔ پیام مشرق“ سرسرا شعری ہے، اور اس میں اقبال نے خودی کی تعلیم کو پس منظر بنا کر نظمیں لکھی ہیں، مختلف مسئلوں پر بحث کی ہے اور متانہ غزلیں لکائی ہیں۔ یہ کتاب جبرین حکیم گوٹے کے ایک دیوان کے جواب میں لکھی گئی، اور انسانی فطرت اور تقدیر کے ایک بڑے رازداں کے سامنے مشرق کے علم اور عشق کا خزانہ کھول کر رکھ دیا گیا ہے۔ تہید میں اقبال نے قسمت کی شکایت کرتے ہوئے کہا ہے کہ گوٹے چمن میں پیدا ہو اور چمن میں اس نے پرورش پائی، اور میں ایک مردہ زمین کا پودا ہوں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ ایشیا کی شاعری کا بہترین نمونہ ہے۔ اور اس کی دو چار نظمیں ایسی ہیں کہ جن کا دنیا کے کسی ادب میں جواب نہ ملے گا۔

”زبور عجم“ میں ڈاکٹر اقبال نے غزل سرائی کا سلسلہ جاری رکھا، مگر اس کے آخر میں تصوف کے چند مسائل بیان کیے ہیں اور ایک ”بندگی نامہ“ میں غلاموں کے فنون لطیفہ اور مذہب کی خصوصیات دکھائی ہیں۔ اس مجموعے کی زبان نچتہ اور سنجھی ہوئی ہے، بعض نظمیں بے مثل ہیں، لیکن مضامین کی وہ رنگارنگی نہیں جو ”پیام مشرق“ میں پائی جاتی ہے۔ اس کے بعد اقبال نے اپنی نظر دوسری طرف ڈالی، ابن عربی کی طرح آسمان کی سیر کر آئے، جس کا

سارا حال ”جاوید نامہ“ میں بیان کیا گیا ہے۔ یہ ثنوی موضوع اور تعلیم کے لحاظ سے بہت ہی بصیرت افروز ہے اور اقبال کے سیاسی خیالات پر نئی روشنی ڈالتی ہے۔

”بال جبریل“ اور ”ضرب کلیم“ کی ”بانگ درا“ کے مقابلے میں قریب قریب وہی حیثیت ہے جو ”پیام مشرق“ کے مقابلے میں ”زبور عجم“ کی، فرق یہ ہے کہ ”بال جبریل“ اور ”ضرب کلیم“ میں سیاسی اور معاشرتی مسئلوں پر زیادہ بحث کی گئی ہے، اور کئی نظموں سے ظاہر ہوتا ہے کہ سرمایہ داری اور ملکیت کو مٹانے کی خواہش اور کسان اور مزدور کو ظلم سے بچانے کی تمنا میں اقبال اپنے زمانے کے جو شیعلے نوجوانوں سے بھی دس قدم آگے تھے، لیکن ان کی انقلاب پسندی اپنے دین کی تعلیم اور دیس والوں کی محبت کا نتیجہ تھی، کتاب کی پیداکم ہوئی یا غیروں کی سکھائی ہوئی نہ تھی۔

ڈاکٹر اقبال کے مطالعے اور علمی ذوق کی یادگار ان کی انگریزی کی

ایک تصنیف

The reconstruction of Religious Thought in Islam

ہے۔ اس میں اقبال نے تمہید کے طور پر ثابت کیا ہے کہ عقیدہ جسے موجودہ زمانے کے فلسفے نے اپنی بحث سے خارج کر دیا ہے، علم کا نتیجہ ہے، مگر یہ علم اس طرح سے حاصل نہیں ہوتا جیسے کہ تاریخ یا کیمیا بلکہ دل پر ایک خاص کیفیت طاری ہو تو خود بخود پیدا ہوتا ہے۔ ہم اس طرح سے حاصل کیے ہوئے علم کو فلسفیانہ معیار پر جانچ سکتے ہیں، اور اگر علم کو اس وقت مذہب سے تعصب نہ ہوتا تو وہ عقیدوں کی بیخ کنی کے بجائے ان کو ثابت اور مضبوط کرنا اپنا فرض سمجھتا پھر ڈاکٹر اقبال

خدا کے تصور کی تشریح کی ہے، عبادت کا مقصد واضح کیا ہے اور انسان، اس کی بقا اور اخلاقی آزادی کے معنی بتائے ہیں۔ آخری دو بابوں میں اسلامی تہذیب کی خصوصیات بیان کی گئی ہیں اور اس کے اندر ارتقا کا جو مادہ اور ترقی کے جو میلانات تھے وہ ظاہر کیے گئے ہیں۔ اگر اس کتاب کا اردو میں ترجمہ ہو جائے اور مسلمان اس کا عام طور پر مطالعہ کرنے لگیں تو ناواقفیت اور جہالت نے ایک طرف اور اوجھے علم کے گھمنڈ نے دوسری طرف جو غبار اڑایا ہے وہ چھنٹ جائے گا، اور مسلمان جواب یا تو مغربی علم سے مرعوب ہیں یا اپنی قدیم تہذیب کی بے جانے بوجھے تعریف کرتے ہیں اپنی تاریخ کو سمجھیں گے، اس کی سچی قدر کر سکیں گے اور اپنی صلاحیتوں کے مطابق آئندہ اسلام اور انسانیت کی بہت بہتر خدمت کر سکیں گے۔

”ڈاکٹر اقبال کا اپنی شاعری کو غزلوں، ترجموں اور قومی نظموں سے شروع کرنا اور آخر میں اسلام کا دل و دماغ بن جانا قدرتی نشوونما کا ایک سلسلہ تھا؟ ان کی طبیعت یا خیالات نے کسی اتفاقی واقعہ سے اثر لے کر کوئی پلٹا ہنس کھایا، ان کے جذبات اتنے گہرے اور پستھے تھے کہ زندگی کا کوئی طوفان ان میں تلاطم پیدا نہ کر سکا نہ نبی معاشرت اور نبی سیاست کے وہ شیدائی جو اس پر افسوس کرتے ہیں کہ اقبال مرحوم نے قوم کو چھوڑ کر ملت کو مخاطب کیا، شاعر کی بے قید انسانیت سے منہ موڑ کر مومن اور مسلم کے گن گھانے لگے شاید اتنا اعتراض نہ کرتے اگر اقبال نے نظم کی جگہ نثر میں اپنے خیالات پیش کیے ہوتے۔ ان لوگوں کا

اور ان کے ساتھ شعر و شاعری سے اکثر ذوق رکھنے والوں کا عام طور پر یہ کہنا ہے کہ نثر کا میدان اپنا اپنا ہو سکتا ہے، اس میں ہندو، مسلم، سکھ، عیسائی جن خیالات کا چاہیں پرچار کریں، نظم میں سب کو بھائی بھائی بن کر ان تمام خصوصیات کو بھلا دینا چاہیئے جو ان کا اختلاف ظاہر کرتی ہیں اور انسان کی ان کیفیتوں کو موضوع بنانا چاہیئے جو مزاج اور حس، آنکھ اور دل، دکھ اور سکھ کی طرح انسانیت کی عام صفت ہوں۔

نظم کی اس حیثیت پر زور وہ لوگ بھی دیتے ہیں جنہیں قوم کا درد ہے اور جو دینی اختلافات اور آئے دن کے جھگڑوں سے بیزار ہیں، اور اردو شاعری کے عام رجحان کو دیکھیے تو وہ کوئی نیا یا انوکھا مطالبہ نہیں کرتے۔ ان کے ساتھ آج کل بہت سے ایسے نوجوان شاعری اور مذہب کو الگ رکھنے پر اصرار کر رہے ہیں جو مذہب کے مخالف ہیں اور لوگوں کی توجہ ادھر سے ہٹا کر انہیں معاشرتی اصلاح کی کوششوں اور منصوبوں میں لگا دینا چاہتے ہیں۔ ان سب کو اس کا دکھ ہے کہ اقبال نے اپنی نایاب صلاحیتیں اپنے دین کے نکتے سمجھانے اور خاص مسلمانوں کے حوصلے بڑھانے میں صرف کیں، اور قومیت کا خیال مسلمانوں کے دل سے نکال کر انہیں ملی زندگی کی تعمیر کا سہل پڑھاتے رہے حالانکہ آزادی اور ملی اور قومی زندگی دونوں کی تعمیر کے لیے اس وقت اتحاد کی ضرورت ہے۔

یہ اعتراض صحیح ہوتے اگر اقبال نے اپنی نظموں میں کبھی بھولے سے کوئی بات ایسی کہی ہوتی جس سے مسلمانوں میں ضد یا ہندوستان کے دوسرے

رہنے والوں سے عداوت پیدا ہوتی۔ اقبال کو ہندوستان کی آزادی اور آبرو کا اتنا ہی خیال تھا جتنا کہ اتحاد کے بڑے سے بڑے علم برداروں کو، مسلمانوں کو بیدار کرنے، انھیں غیرت دلانے اور خودی کا جام پلانے میں اقبال کا اصل مقصد یہ تھا کہ وہ اپنی اور اپنے دیس والوں کی فکریں، ہندوستان کو آزاد کریں اور اسے افلاس اور اپنوں کے ظلم سے نجات دلائیں۔ اقبال نے مخالفت کی تو قومیت کے فلسفے کی، اور یہ فلسفہ بھی ایسا سنگ اور ادچھا کہ اس سے اقبال کیا دنیا کے سب سچے شاعر نپاہ مانگتے ہیں۔ قومیت کے گن گانے والوں کے دل ٹٹو لیے تو آپ ہمیشہ دیکھیں گے کہ وہ اس زنگارنگی سے ڈرتے ہیں جس کے بغیر آدمی انسان نہیں ہو سکتے، وہ قومی کامیابی کے لیے لازمی سمجھتے ہیں کہ سب کے بدن پر ایک وردی، سب کی زبان پر ایک سکھایا ہوا نعرہ، سب کے ذہن میں لیڈروں کے پھیلاے ہوئے خیالات ہوں، وہ اس شخص کو اپنا ہمدرد اور دیس کا سچا خادم سمجھتے ہیں جو ان کی وردی اس لیے پہنتا ہے کہ اسے لباس کی کوئی تمیز نہیں، ان کے نعروں کو دہراتا اور ان کے خیالات سے عقیدت ظاہر کرتا ہے اس لیے کہ اس کی زبان میں بولنے اور دماغ میں سوچنے کی طاقت نہیں، اور اس شخص کو اپنی راہ میں روڑا سمجھتے ہیں جو لباس میں اپنا الگ مذاق رکھتا ہے، ہر بات کو اپنی بات بنا کر کہتا ہے اور ایک زندہ دل اور چارہ ساز صلاحیتوں سے قوم کی خدمت کرنا چاہتا ہے۔

جو یہ دیکھنا چاہتا ہو کہ قومیت کے فلسفے سے شاعر کی طبیعت کس طرح الجھتی

ہے وہ ڈاکٹر ٹیگور کی کتاب نیشنلزم (قومیت) پڑھ لے۔ پھر لے

کم از کم یہ شبہ تو نہ رہے گا کہ اقبال نے اپنے مذہب یا اپنی ملت کی خاطر ہی قومیت کی مخالفت کی۔ اور ہم اپنی چھوٹی سی دنیا اور اس کے مسائل سے آگے نظر دوڑائیں تو ہم دیکھیں گے کہ قومیت کا فلسفہ ایسی فضا پیدا کر دیتا ہے کہ جس میں شاعری کیا انسانیت بھی پنپ نہیں سکتی۔ تاریخ اور واقعات پر ذرا غور کیا جائے تو ہمیں یہ بھی معلوم ہو جائے گا کہ قومیت کے موجودہ فلسفے اور قومی زندگی کی تعمیر کے درمیان کوئی لازمی تعلق نہیں۔ قومیں بنتی ہیں ایک طرف خدمت کے شوق اور دوسری طرف رہبری کی صلاحیت سے، ڈپلن اور ایثار کے مادے سے، عاقبت اندیشی اور انسانیت کی قدر پہچاننے سے۔ اس کے لیے نہ وردی کی ضرورت ہے نہ خیالات کو سرکاری ساپکے میں ڈھالنے کی۔ اسے خود رنگی چاہیے نہ کہ یک رنگی، صلاحیتوں کی افراط چاہیے نہ کہ ایک ہی چال چلنے اور ایک ہی بات کہنے کا قانون۔ اقبال نے قومیت کے فلسفے اور قواعد کو تسلیم نہیں کیا۔ لیکن جو مسلمان ان کے معیار پر پورے اترنے کا حوصلہ کریں انھیں قوم کی خدمت کے لیے تن من دھن اس طرح وقف کرنا اور تمام دیں والوں کے ساتھ ایسے اخلاق برتنا ہونگے جن کا کہ قومیت اب تک کوئی دھند سا خاک بھی نہیں بنا سکی ہے۔

دنیا میں اقبال نے اپنے کلام کی بدولت شہرت پائی، لیکن ان کی شخصیت کا بھر و سا ایک شعر کہنے کی صلاحیت پر نہ تھا۔ وہ بڑے عالم تھے، اور مشرق و مغرب میں چند ہی لوگ ایسے ہونگے جن کا مطالعہ اتنا وسیع اور گہرا، جتنا کہ مرحوم کا تھا۔ مگر شاعری اور علم دونوں مل کر بھی ان کا حوصلہ پورا نہ کر سکے

ان کی نظر آفتاب کی طرح دنیا کے ہر ذرے پر تھی، اور ان کی نظر ہر ذرے کو چمکا دیتی تھی اپنے کلام میں انھوں نے خاص طور پر مسلمانوں کو مخاطب کیا تو کیا انہیں دنیا کی ہر قوم، سیاست اور تہذیب کے ہر پہلو، زندگی کے ہر مسئلے سے دلچسپی نہ تھی۔ انھوں نے اپنی زندگی لاہور کے ایک مکان کے ایک کونے میں گزاری، اور یہ کونا اور اس کا سکون انہیں اتنا عزیز تھا کہ وہ اسے کبھی خوشی سے نہ چھوڑتے تھے۔ لیکن ان کا تخیل ساری دنیا پر چھایا رہتا تھا۔ علم کا ذوق دور دور سے ہر طرح کا مال ان کے پاس پہنچا یا کرتا تھا، وہ معلوم ہوتے تھے غافل اور بے پروا مگر انہیں ساری دنیا کے چھوٹے بڑے واقعات کی خبر رہتی تھی۔ قدرت نے انہیں دل و دماغ کی جو دولت دی تھی اسے انھوں نے جی بھر کر لٹایا، لیکن ان کا خزانہ اتنا بڑا تھا کہ وہ برسوں اور لگاتار رہتے تب بھی دنیا تک اس کا دسواں بیسواں حصہ بھی نہ پہنچ پاتا۔ اب دنیا کے مالک نے اس خزانے کا دروازہ ہی بند کر دیا ہے۔ مگر ہمیں جو کچھ مل چکا ہے اس کو ہم محفوظ رکھیں اور سلیقے سے صرف کریں تو دنیا میں مالدار کہلائیں گے اور ہماری سیکڑوں پشتیں اس پونجی پر فراغت سے بسر کریں گی۔

از علامہ اقبال

مترجمہ حسن الدین صاحب بی۔اے۔ ایل۔ ایل۔ بی
(عثمانیہ)

علم اور مذہبی واردات

جس کائنات میں ہم رہتے اور بڑھتے ہیں اس کی ہیئت اور ماہیت کیا ہے؟
اس کائنات کی ساخت میں کیا کوئی مستقل و مستمر عنصر بھی ہے؟ اس سے ہمارا
کیا تعلق ہے؟ اس میں ہمارا کیا مقام ہے؟ اور اس مقام کے لیے جو ہمیں حاصل ہے
کو نساظرِ عمل ہونہوں ہو سکتا ہے؟ یہ سوالات مذہب، فلسفہ، اور اعلیٰ شاعری میں
مشترک ہیں۔ لیکن جس قسم کا علم شاعرانہ انقاسے حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت
انفرادی ہوتی ہے، اور وہ مجازی، مبہم اور غیر معین ہوتا ہے۔ مذہب اپنی نیا
ترقی یافتہ صورتوں میں شاعری سے بلند تر ہو جاتا ہے۔ وہ فرد سے جماعت
کی طرف حرکت کرتا ہے۔ وہ انسان کی طلب کو وسیع تر کر دیتا ہے اور حقیقت

کے براہ راست مشاہدہ کی امید دلاتا ہے۔ تو کیا ایسی صورت میں فلسفہ کے خالص عقلی منہاج کو مذہب پر منطبق کیا جاسکتا ہے؟ فلسفہ کی روح آزاد تحقیق چاہتی ہے۔ فلسفہ ہر قسم کی سند پر شک کرتا ہے۔ اس کا کام فکر انسانی کے ان مسلمات کے مخفی مآخذوں کا سراغ لگانا جو بلا تنقید قبول کیے گئے ہیں۔ اس کوشش میں فلسفہ بالآخر افکار حقیقت پر ختم ہو سکتا ہے۔ یا صاف طور پر یہ تسلیم کر سکتا ہے کہ عقل انتہائی حقیقت تک پہنچنے کے قابل نہیں۔ مذہب کا جو ہر ایمان ہے، اور ایمان ایک پرندے کی طرح بلا سمیعت عقل ”اپنی راہ بے نشان“ ڈھونڈ لیتا ہے اور عقل اسلام کے ایک جلیل القدر صوفی شاعر کے الفاظ میں ”انسان کے زندہ قلب پر ڈاکہ ڈالتی ہے“ اور اس سے زندگی کی وہ مخفی دولت چھین لیتی ہے جو اس کے اندر موجود ہے؟ تاہم اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا ہے کہ ایمان محض تاثیر نہیں اس میں ایک طرح کا عقلی عنصر بھی ہوتا ہے۔ تاریخ مذہب میں علمائے مدرسیت (مشکلیں) اور صوفیاء کی دو مخالف جماعتوں کا وجود یہ ظاہر کرتا ہے کہ عقل بھی مذہب کا ایک اہم عنصر ہے۔ اس سے قطع نظر مذہب نظری حیثیت سے، جیسا کہ پروفیسر وائٹ ہیڈ نے اس کی تعریف کی ہے ”عام حقائق کا ایک نظام ہے جس میں انسان کی سیرت کو بدل دینے کی قوت ہوتی ہے بشرطیکہ ان پر خلوص کے ساتھ یقین اور وضاحت کے ساتھ ان کا تعقل کیا جائے“۔ انسان کی اندرونی و بیرونی زندگی کی تبدیلی و رہنمائی چونکہ مذہب کا حقیقی مقصد ہے۔ پس یہ ایک بدیہی بات ہے کہ وہ عام حقائق جن پر مشتمل ہے غیر متعین نہیں ہو سکتے کوئی شخص کسی مشکوک اصول کو دار کی بنا پر عمل پیرا ہونے کی جرات نہیں کرے گا۔

تحککات سائنس کے مقابلے میں مذہب کو اپنے انتہائی اصولوں کے عقلی اساس کی زیادہ ضرورت ہے۔ سائنس ایک عقلی مابعد الطبیعیات کو نظر انداز کر سکتی ہے اور واقعہ یہ ہے کہ وہ اب تک نظر انداز کرتی رہی ہے۔ تجربہ کے تناقضات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی جستجو کو مذہب بہ شکل نظر انداز کر سکتا۔ پروفیسر وائلٹ ہیڈ کا یہ قول دقیق انطری پر مبنی ہے کہ ”ایمان کا عہد عقلیت کا عہد ہوتا ہے“ لیکن ایمان پر عقل کی روشنی میں غور کرنا مذہب پر فلسفہ کے تفوق کو تسلیم کرنے کے مترادف نہیں ہے۔ اس میں شک نہیں کہ فلسفہ مذہب کو جانچنے کا حق رکھتا ہے، لیکن جس چیز کی جانچ کی جائے گی اس کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ وہ فلسفہ کے دائرہ تحقیق میں بلا چون و چرا نہیں آسکتی۔ مذہب کوئی شعبہ نہیں، نہ وہ محض فکر ہے نہ محض تاثیر، اور نہ محض عمل بلکہ وہ انسان کی پوری شخصیت کا منظر ہے۔ مذہب کی قدر و قیمت جانچتے وقت فلسفہ کو مذہب کی مرکزی حیثیت تسلیم کرنی پڑتی ہے اور نہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ ہے کہ فکر اور وجدان ایک دوسرے کے مخالف ہیں۔ وہ ایک ہی ماخذ سے وجود میں آتے ہیں اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں فکر حقیقت کا جزو و اجزواً تعقل کرتی ہے اور وجدان بحیثیت مجموعی۔ ایک کی نظر حقیقت کے ابدی پہلو پر مرکوز ہوتی ہے اور دوسرے کی نظر وقتی و آئی پہلو پر وجدان پوری حقیقت سے وقت واحد میں لطف اندوز ہونا چاہتا ہے، اور عقل اس راستہ کو بند ریج طے کرتی ہے اور حقیقت کے مشاہدے کے لیے اس کو متعدد حصوں میں متعین و شخص کرتی ہے باہمی تقویت کے لیے دونوں ایک دوسرے کے محتاج ہیں جیسا کہ برگسان نے صحیح طور پر کہا ہے وجدان عقل ہی کی ایک

ترقی یافتہ صورت ہے۔

اسلام میں عقلی بنیادوں کی تلاش خود پیغمبر اسلام کے زمانے ہی سے شروع ہو گئی تھی۔ آپ ہمیشہ ہی دعا فرماتے تھے۔

”اے خدا! مجھ کو اشیاء کی ماہیت کا علم عطا کر۔“ بعد کے صوفی و غیر صوفی عقلیوں کے کارنامے ہماری تاریخ تہذیب کا ایک نہایت سبق آموز باب ہیں۔ کیونکہ ان سے ایک مربوط نظام تصورات کی خواہش صداقت سے دلی محبت اور نیز اس زمانہ کی ان کوتاہیوں کا اظہار ہوتا ہے جن کی وجہ سے اسلام کی متعدد تحریکات زیادہ بار آور نہ ہو سکیں۔ ہم سب جانتے ہیں کہ یونانی فلسفہ کا تاریخ اسلام میں ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے بڑا دخل رہا ہے۔ تاہم اگر قرآن اور مدرسہ دینیات (علم الکلام) کے ان مکاتب کا احتیاط سے مطالعہ کیا جائے جو فلسفہ یونان کے اثر سے وجود میں آئے تھے تو ایک حیرت انگیز واقعہ یہ منکشف ہوگا کہ گو فلسفہ یونان نے مسلم مفکرین کے ذراویہ نگاہ کو بہت وسعت دی تھی۔ لیکن قرآن سے متعلق ان کی بصیرت کو دھندلا کر دیا تھا۔ سقراط نے اپنی توجہ صرف عالم انسانی پر مرکوز کر دی تھی۔ اس کے نزدیک انسان کے صحیح مطالعہ کا موضوع صرف انسان تھا۔ کہ نباتات، حشرات الارض اور سائرے۔ یہ بات قرآن کی روح کے کس قدر مغائر ہے جو ایک حقیر زہنہ کو انسانی ربانی کی حامل سمجھتا ہے اور اپنے قارئین کو ہمیشہ دعوت دیتا ہے کہ وہ ہوا کے سلسل تغیر دن اور رات کی تبدیلی، بادل، تاروں، بھرے آسمان، اور ان سیاروں کا مشاہدہ کرے جو لامحدود فضا میں تیرتے پھرتے ہیں۔ سقراط کے ایک سچے پیرو کی طرح افلاطون اور اراک حسی (یعنی وہ علم جو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے) سے

نفرت کرتا تھا۔ یہ چیز اسلام کے کس قدر خلاف ہے جو ”سمیع“ و ”بصر“ کو خدا کا بیش بہا عطیہ خیال کرتا ہے اور یہ بیان کرتا ہے کہ یہ جو اس اس دنیا میں جو اعمال سرزد کرتے ہیں ان کے لیے وہ خدا کے پاس قابلِ باز پرس ہیں۔ یہی وہ چیز ہے جس کو قرآن کے ابتدائی مسلم متعلین نے فلسفہ قدیم کے ساحرانہ اثر کے تحت بالکل فراموش کر دیا تھا۔ انھوں نے یونانی فلسفہ کی روشنی میں قرآن کا مطالعہ کیا۔ انھیں یہ بات محسوس کرنے کے لیے دو سو برس سے زیادہ لگ گئے کہ قرآن کی روح فلسفہ قدیم کے بالکل مغائر ہے، اور اس انکشاف کا نتیجہ ایک طرح کی عقلی بغاوت کی صورت میں نمودار ہوا جس کی پوری اہمیت و نشین نہیں ہوئی۔ غزالی نے کچھ تو اس بغاوت کی وجہ سے اور کچھ اپنی شخصی سرگزشت کی بنا پر مذہب کی بنیاد فلسفیانہ تشکیک پر رکھی۔ مذہب کے لیے یہ ایک غیر محفوظ بنیاد تھی اور قرآن سے بھی اس کو پورا جواز حاصل نہیں تھا۔ غزالی کا خاص مد مقابل۔ ابن رشد جس نے ان باغیوں کے خلاف یونانی فلسفہ کی حمایت کی تھی، ارسطو کے مطالعہ سے اس نظریہ کی طرف مائل ہو گیا جو بقائے عقل فعال کے نام سے مشہور ہے یہ نظریہ جو ایک زمانہ میں فرانس اور اٹلی کی حیات ذہنی کو بے حد متاثر کر چکا تھا۔ میرے خیال میں قرآن کے اس نقطہ نظر کے بالکل خلاف ہے جو وہ روح انسانی کی قدر و قیمت اور اس کی منزل مقصود کی نسبت پیش کرتا ہے۔ اس طرح اسلام کا ایک عظیم الشان اور بار آور تصور ابن رشد کی نظروں سے اوجھل رہا، اور اس نے نادانستہ طور پر ایک ایسے ضعف پیدا کرنے والے فلسفہ حیات کے نشوونما میں مدد دی جس سے انسان کی بصیرت خود اپنی ہستی اپنے خدا، اور اپنی دنیا کے متعلق دھندلی ہو جاتی ہے۔ اشاعرہ میں سے جو مفکرین

زیادہ تعمیری فکر رکھتے تھے وہ بلاشبہ صراطِ مستقیم پر تھے اور انہوں نے تصویریت کی بعض جدید ترین صورتوں کی پیش بینی بھی کی تھی تاہم جمشیت مجموعی اشعری تحریک کا مقصد صرف یہی تھا کہ یونانی منطق کے حربوں سے عقائدِ راسخہ کی حمایت کی جائے معتزلہ نے مذہب کو محض ایک مجموعہ نظریات سمجھ کر حقیقت تک رسانی حاصل کر کے وجدانی طریقوں پر توجہ نہیں کی، اور مذہب کو منطقی تصورات کے ایک ایسے نظام میں تجویز کر دیا جو بالآخر سلبی نقطہ نظر پر منتج ہوتا ہے۔

بہر حال اس امر سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ غزالی کا پیام بھی تقریباً وہی تھا جو اٹھارویں صدی کے جرمنی میں کانٹ کا پیام تھا۔ جرمنی میں عقلیت مذہب کے ایک حلیف کی صورت میں نمودار ہوئی، لیکن اس نے بہت جلد یہ محسوس کر لیا کہ مذہب کا تحکم پہلو ناقابلِ ثبوت ہے۔ اس کے لیے صرف یہی ایک راستہ کہلا ہوا تھا کہ کتاب مقدس سے تحکم کو حذف کر دے۔ تحکم کو حذف کرتے ہی اخلاق کا افادی نقطہ نظر جو دیں آگیا۔ اس طرح عقلیت نے بے اعتقادی کے تسلسل کو مکمل کر دیا۔ دینیاتی تفکر کی جرمنی میں یہی حالت تھی جب کہ کانٹ نمودار ہوا۔ اس کی کتاب ”تنقید عقلِ خالص“ نے عقلِ انسانی کے حدود آشکار کر دیئے اور عقلیئیں کے کاربناں کی ساری عمارت کو مسمار کر دیا۔ بہر حال غزالی کی فلسفیانہ تشکیک نے بالآخر دینائے اسلام میں مغرور و مگر سطحی عقلیت کی بنیاد کو متزلزل کر دیا۔ تاہم غزالی اور کانٹ میں ایک اہم فرق ہے۔ کانٹ اپنے اصول کے مطابق ذاتِ باری کے علم کے امکان کا دعویٰ نہیں کر سکتا تھا۔ غزالی تحلیلی تفکر سے مایوس ہو کر باطنی تجربہ کی طرف رجوع ہو گئے اور یہاں ان کو مذہب کی ایک مستقل بنیاد ہاتھ آگئی اس طرح مذہب کے لیے

سائنس اور مابعد الطبیعیات سے علیحدہ موجود رہنے کا حق حاصل ہو گیا۔ لیکن باطنی واردات میں لامحدود کو منکشف کرنے کے بعد آپ کو مستحق ہو گیا کہ فکر محدود اور غیر جامع ہے اور آپ فکر و وجدان کے مابین ایک خط فاصلہ کھینچنے پر مجبور ہو گئے۔ آپ یہ محسوس نہ کر سکے کہ فکر و وجدان میں ایک عضوی تعلق ہے اور فکر کو محدودیت کا بھیس لازمی طور پر اختیار کرنا پڑتا ہے کیونکہ وہ سلسلہ وار زمانہ سے وابستہ ہے۔ یہ خیال کہ فکر لازمی طور پر محدود ہے اور اسی وجہ سے لامحدود کو گرفت میں نہیں لاسکتی عملِ فکر کے ایک غلط تصور پر مبنی ہے۔ منطقی فہم چونکہ ناقص ہوتی ہے اور اس کو ایک ایسی کثرت سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ متعارض اجزاء پر مشتمل ہے۔ اس لیے ہم فکر کی جامعیت کے متعلق شک کرنے لگتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ منطقی فہم اس کثرت کو ایک مربوط عالم کی صورت میں دیکھنے کی صلاحیت نہیں رکھتی اس کا طریقہ محض تعلیم ہے لیکن اس کی تعلیمات محض فرضی وحدتیں ہیں جو اشیاء محسوس کی حقیقت پر اثر انداز نہیں ہوتیں۔ بہر حال فکر کی عمیق ترین حرکت اس لامحدود تک رسائی حاصل کر سکتی ہے جو موجود فی العالم ہے۔ اور یہ محدود تصورات اس لامحدود میں محض لمحات کی حیثیت رکھتے ہیں۔ پس فکر اپنی اصلی ماہیت کے لحاظ سے ساکن و جامد نہیں بلکہ متحرک ہے اور اپنی باطنی لامحدودیت کہ اس تخم کی طرح آشکار کرتی جاتی ہے جس کے اندر ایک درخت کی عضوی وحدت ایک واقعہ حاضرہ کی حیثیت سے موجود رہتی ہے۔ لہذا فکر اپنی قوتِ اظہار میں ایک کل کی حیثیت رکھتی ہے جو چشمِ ظاہر کو ایک متعین سلسلہ تعینات نظر آتا ہے۔ ان تعینات کا مفہوم ان کی باہمی مشابہت میں سفر نہیں بلکہ اس وسیع تر گل میں

مسافر ہے جس کے یہ مخصوص پہلو ہیں یہ وسیع تر کل قرآن کی اصلاح میں ایک طرح کی "لوح محفوظ" ہے جو علم کے غیر معین امکانات کو ایک حقیقت حاضرہ کے طور پر پیش کرتی ہے واقعہ یہ ہے کہ علم کی حرکت میں لامحدود کی موجودگی محدود تفکر کو ممکن بنا دیتی ہے۔ کائنات اور غزالی دونوں یہ سمجھنے سے قاصر رہے حصول علم کی کوشش میں فکر اپنی محدودیت سے آگے بڑھ جاتی ہے۔ فکر کے باطن لامحدود ایک شعلہ آرزو روشن کر دیتا ہے اور فکر کی غیر ختم تلاش و جستجو میں اس شعلہ کی روشنی کو قائم برقرار کر لیتا ہے۔ فکر کو ہمہ گیر نہ سمجھنا ایک غلطی ہے کیونکہ فکر میں بھی محدود و لامحدود کا ایک خاص طریقہ سے اتصال ہوتا ہے۔

گزشتہ پانچ صدیوں سے اسلام میں مذہبی تفکر پر ایک جمود ساطاری تھا۔ ایک زمانہ ایسا بھی گزرا ہے جب کہ مغربی تفکر دنیائے اسلام کا مرہون بنتا رہا جس سرعت کے ساتھ دنیائے اسلام مغرب کی طرف قدم اٹھا رہی ہے وہ تاریخ جدید کا ایک حیرت انگیز واقعہ ہے اس اقدام میں کوئی بات قابل اعتراض نہیں کیونکہ مغربی تہذیب کا عقلی پہلو اسلامی تہذیب کے بعض اہم ترین پہلوؤں کی ترقی یافتہ صورت ہے ہمیں اندیشہ صرف یہ ہے کہ ہمیں مغربی تہذیب کا نظر کو خیرہ کرنے والا ظاہری پہلو جاری حرکت کو سدود نہ کر دے اور ہم اس تہذیب کے حقیقی باطن تک پہنچنے میں ناکام نہ رہ جائیں۔ گزشتہ صدیوں میں جب کہ ہم پر عقلی جمود طاری تھا یورپ ان اُپہات مسائل پر بنجیدگی سے غور و فکر کرتا رہا ہے جن سے اسلام کے فلاسفہ اور سائنس دانوں کو گہری دلچسپی تھی۔ قرون وسطیٰ کے بعد سے جب کہ اسلامی دینیات کے کتاب مکمل ہو چکے تھے انسانی فکر و تجربہ میں

غیر محدود ترقی رونما ہوئی ہے۔ جب انسان فطرت کو مسخر کرنے لگا اس میں ایک نئی اسید پیدا ہو گئی اور وہ ان قوتوں پر اپنی برتری محسوس کرنے لگا جن سے اس کا ماحول تشکیل پاتا ہے۔ نئے نئے نقاط نظر پیش ہونے لگے، قدیم مسائل کا جدید تجربہ کی روشنی میں اعادہ کیا گیا، اور نئے مسائل وجود میں آ گئے۔ سائنٹفک تفکر کی ترقی کے ساتھ ساتھ فہم انسانی کے متعلق ہمارا خیال بھی بدلتا جا رہا ہے۔ آئنسٹائن کا نظریہ کائنات کا ایک نیا تخیل پیش کرتا ہے، اور ان مسائل پر غور کرنے کے لیے نئے راستے بتلاتا ہے جو مذہب اور فلسفہ میں مشترک ہیں۔ اگر ایشیا اور افریقہ میں اسلام کے فرزند ان جدید اپنے مذہب کی ایک نئی تفسیر چاہتے ہیں تو کونسی حیرت انگیز بات ہے۔ لہذا اسلام کی بیداری اس امر کو مستلزم ہے کہ آزاد نقطہ نظر سے یہ تحقیق کی جائے کہ یورپ کا تفکر کیا ہے، اور وہ نتائج جن پر یورپ پہنچا ہے اسلامی اہلیات کی نظر ثانی میں اور اگر ضرورت ہو تو اس کی تشکیل جدید میں کس حد تک محدود معاون ہو سکتے ہیں۔ اس کے علاوہ اس پر دو پگنڈے کو نظر انداز کرنا ممکن نہیں جو مذہب کے خلاف بالعموم اور اسلام کے خلاف بالخصوص وسط ایشیا میں کیا جا رہا ہے اور جو ہندوستان کی سرحدوں کو بھی عبور کر چکا ہے۔ اس تحریک کے بعض مبلغین پیدائشی طور پر مسلمان ہیں جن میں سے ایک ترکی شاعر توفیق فطرت جس کا کچھ عرصہ قبل انتقال ہو چکا ہے اس حد تک آگے بڑھ گیا تھا کہ اکبر آباد کے فلسفی شاعر مرزا عبدالقادر بیدل کے کلام کو اپنی تحریک کے اغراض کے لیے استعمال کرتا تھا۔ اسلام کے بنیادی اصولوں پر غور کرنے کا وقت یقیناً آ گیا ہے۔ میں ان لکچروں میں اسلام کے بعض بنیادی تصورات پر فلسفیانہ

لہر سے بحث کرنا چاہتا ہوں اور امید کرتا ہوں کہ اس بحث سے اسلام کے حقیقی مفہوم کو سمجھنے میں جو نوع انسان کے لیے ایک پیام ہے، مدد ملے گی۔ میں اس ابتدائی لکچر میں علم اور مذہبی دار و ات کی ماہیت پر غور کرنا چاہتا ہوں۔

قرآن کا مقصد و جید یہ ہے کہ انسان میں خدا اور کائنات سے اس کے گونا گوں تعلقات کا ایک اعلیٰ اثر شعور پیدا کرے قرآنی تعلیم کے اس بنیادی پہلو کو سامنے رکھ کر گوٹے نے اسلام پر ایک تہذیبی قوت کی حیثیت سے عام تبصرہ کرتے ہوئے اگر مان سے کہا تھا کہ ”یہ تعلیم کبھی ناکام نہیں رہتی، ہم اپنے تمام نغمات کے باوجود اس سے آگے جاسکتے ہیں اور نہ کوئی انسان جاسکتا ہے۔“ اسلام کا مسئلہ درحقیقت مذہب اور تمدن کی دو قوتوں کے باہمی تضاد و باہمی تجاذب سے پیدا ہوا ہے۔ ابتدائی مسیحیت کو بھی اس مسئلہ سے دوچار رہنا پڑا تھا۔ روحانی زندگی کی ایک مستقل نبیاء کی تلاش مسیحیت کی عظیم الشان خصوصیت ہے۔ بانی مسیحیت کے نزدیک روحانی زندگی میں بالیدگی اس عالم خارجی کی قوتوں سے پیدا نہیں ہوتی جو روح انسانی سے باہر موجود ہیں، بلکہ روح کے اندر ایک نئی دنیا کے انکشاف سے۔ اسلام اس نقطہ نظر سے بالکل متفق ہے اور اس میں اس خیال کا بھی اضافہ کرتا ہے کہ اس طرح جو نئی دنیا منکشف ہوتی ہے وہ مادی دنیا سے کوئی علیحدہ شے نہیں بلکہ مادی دنیا میں جاری و ساری ہے۔

پس مسیحیت جو روحانی بصیرت حاصل کرنا چاہتی ہے وہ خارجی قوتوں کو نظر انداز کرنے سے حاصل نہیں ہو سکتی جن میں روحانی تجلی پیشتر ہی سے جاری و ساری ہے، بلکہ یہ اس وقت حاصل ہوتی ہے جب کہ انسان باطنی

دنیا کی تجلی کو پیش نظر رکھ کر خارجی قوتوں سے تطابق دہم آہنگی پیدا کر لیتا ہے ۔
 حقیقت مثالی کی پراسرار جہلک عالم محسوس کو زندگی اور بقا عطا کرتی ہے اور
 حقیقت مثالی ہی کے ذریعہ ہم عالم محسوس کو معلوم و مستحق کرتے ہیں ۔ اسلام کے
 نزدیک حقیقت مثالی اور عالم محسوس دو ایسی متضاد قوتیں نہیں ہیں جن میں
 توافق دہم آہنگی پیدا نہ کی جاسکتی ہو ۔ مثالی زندگی کا یہ منشا نہیں ہے کہ عالم محسوس
 سے بالکل قطع تعلق کر لیا جائے کیونکہ اس سے زندگی کی عضوی وحدت منقطع ہو جائے
 اور دردناک تناقضات پیدا ہو جائیں گے ۔ مثالی زندگی کا مقصد یہ ہے کہ عالم محسوس
 کو اپنے قبضہ و تصرف میں لانے کی مسلسل کوشش کی جائے تاکہ عالم محسوس بالآخر
 اس میں جذب ہو جائے ۔ ریاضیاتی خارج اور حیاتیاتی باطن کے گہرے تضاد
 سے مسیحیت بہت متاثر ہوئی ۔ بہر حال اسلام اس تضاد کا مقابلہ اس پر غالب
 آنے کی غرض سے کرتا ہے حیات انسانی اور اس کے موجودہ ماحول کے مسئلہ سے
 متعلق ان عظیم اثنان مذاہب کی روشن نقاط نظر کے اس اختلاف پر مبنی ہے
 جو ان مذاہب نے ایک بنیادی تعلق پر غور کرتے وقت اختیار کئے تھے ۔ دونوں
 انسان کے اندر ایک روحانی ذات کا اثبات کرتے ہیں ۔ مگر فرق صرف اس قدر
 ہے کہ اسلام حقیقت مثالی اور عالم محسوس کے تعلق کو تسلیم کرتے ہوئے مادی دنیا
 کو نظر انداز نہیں کرتا بلکہ مادی دنیا کو مسخر کرنے کا راستہ بتلاتا ہے تاکہ حیات
 انسانی کو مربوط و منضبط کرنے کے لیے ایک موجودیاتی بنیاد منکشف ہو سکے ۔
 قرآن کی رو سے اس کائنات کی کیا ماہیت ہے جس میں ہم رہتے
 اور بستے ہیں ؟ اولاً یہ کوئی ہیکل اور تفریح کا نتیجہ نہیں ہے ۔

” اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان
میں ہے اس کو اس طور پر نہیں بنایا کہ ہم فعل عبث کرنے والے
ہوں (بلکہ) ہم نے ان دونوں کو کسی حکمت ہی سے بنایا ہے
لیکن اکثر لوگ سمجھتے نہیں“

(سورہ دخان - آیت ۳۸ اور ۳۹)

یہ ایک ایسی حقیقت ہے جس پر غور و فکر کرنا چاہیے :-
”بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور
یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں نشانیاں ہیں
اہل عقل کے لیے جن کی حالت یہ ہے کہ وہ لوگ اللہ کی یاد
کرتے ہیں کھڑے بیٹھے، اور لیٹے ہوئے اور آسمانوں اور
زمین کے پیدا ہونے میں غور کرتے ہیں کہ اے ہمارے پروردگار
تو نے اس کو لایعنی پیدا نہیں کیا“

(سورہ عمران - آیت ۱۸۸)

علاوہ ازیں کائنات کی تشکیل ایسی ہوئی ہے کہ اس میں وسعت و اضافہ
کی صلاحیت ہے۔

”وہ پیدائش میں جو چاہتا ہے اضافہ کر دیتا ہے“

(سورہ فاطر - آیت ۱)

یہ کوئی دائرہ بند، مختتم، غیر متحرک، اور ناقابلِ تغیر کائنات نہیں ہے۔
قابلاً کائنات اپنی گہرائیوں میں ایک جدید تخلیق کا خواب دیکھ رہی ہے۔

”کیا ان لوگوں کو معلوم نہیں کہ اللہ کس طرح مخلوق کو پہلی بار پیدا کرتا ہے، پھر دہری دوبارہ اس کو پیدا کرے گا: (سورہ عنکبوت - آیت ۱۹)

واقعہ یہ ہے کہ کائنات کی یہ پراسرار حرکت و رفتار، دقت کی یہ آواز و روائی جو ہم انسانوں کو دن اور رات کے تغیر میں نظر آتی ہے قرآن کے نزدیک خدا کی عظیم الشان نشانیوں میں سے ہے۔

”اللہ رات اور دن کو بدلتا رہتا ہے اس میں اہل دانش کے لیے استدلال ہے۔

(سورہ نور - آیت ۴۴)

اسی لیے رسول کریم نے فرمایا تھا کہ ”دہر کو بُرا مت کہو۔ کیونکہ دہر خدا ہے“ زمان و مکان کی اس بے پایاںی میں یہ امید مضمر ہے کہ انسان اس کو مسخر کر لے گا کیونکہ انسان کا یہ فرض ہے کہ خدا کی نشانیوں پر غور و فکر کرے اور اس طرح وہ ذرائع منکشف کرے جن سے وہ فطرت کو فی الواقع مسخر کر سکتا ہے۔

”اور اس نے تمہارے لیے رات اور دن، اور سبوح

اور چاند کو مسخر کیا اور تارے بھی اس کے حکم سے مسخر ہیں

بے شک اس میں بھی عقلمند لوگوں کے لیے نشانیاں ہیں“

(سورہ نمل - آیت ۱۲)

جب کائنات کی یہ ماہیت اور مستقبل ہے تو پھر انسان کی ماہیت کیا ہے۔

جس کو ہر طرف سے کائنات گھیر رہی ہوئی ہے؟ انسان موزوں ترین عقلی

قوتوں کا حامل ہونے کے باوجود اپنے آپ کو مارج جیائیں پست تر محسوس کرتا ہے اور وہ ہر طرف سے مزاحم قوتوں میں گھرا ہوا ہے۔

”ہم نے انسان کو بہت خوبصورت سانپے میں ڈھالا ہے
پھر ہم اس کو پستی کی حالت والوں سے بھی پست تر کر دیتے ہیں“

(سورۃ الین - آیت ۴)

اور اس ماحول میں انسان ہمیں کیسا نظر آتا ہے؟ ایک بے چین ہستی جو اپنے نصب العین میں اس قدر محو ہے کہ ہر چیز کو بھول جاتی ہے اور اٹھا ر خودی کے جدید طریقوں کی مسلسل تلاش میں اپنے آپ کو درد و الم میں مبتلا کر لیتی ہے۔ اپنی کمزوریوں کے باوجود انسان فطرت سے بالا و برتر ہے، کیونکہ وہ ایک ایسی امانت عظیم کا حامل ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں آسمان زمین، اور پہاڑوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔

اس میں شک نہیں کہ انسان کی سرگزشت حیات ایک ابتدا ضرور رکھتی ہے لیکن وہ کائنات کی تشکیل میں ایک مستقل عنصر کی حیثیت حاصل کرنے والا ہے۔

”کیا انسان خیال کرتا ہے کہ وہ یوں ہی بیکار چھوڑ دیا جائے گا۔ کیا یہ شخص (ابتدا میں محض) ایک قطرہ منی نہ تھا جو (عورت کے رحم میں) ٹپکایا گیا تھا، پھر وہ خون کا لوتھڑا ہو گیا، پھر اللہ نے (اس کو انسان) بنایا، پھر اعضاء درست کیے۔ پھر اس کی دو قسمیں کر دیں مرد اور

”عورت تو کیا وہ (خدا) اس بات پر قدرت نہیں رکھتا
کہ مردوں کو زندہ کر دے“

(سورہ قیامت - آیت ۳۶ تا ۴۰)

جب گرد و پیش کی قوتیں اس کے لیے جاذب توجہ ہوتی ہیں تو انسان
ان کو صورت پذیر اور ان کی رہنمائی کر سکتا ہے اور جب یہ قوتیں اس کی
مزاہمت کرتی ہیں تو وہ اپنی ہستی کی گہرائیوں میں ایک وسیع تردنیا پیدا
کر سکتا ہے جس میں لا محدود مسرت اور القا کے ذرائع اس پر منکشف
ہوتے ہیں اسکی قسمت نارسا ہے، اس کی ہستی پھول کی طرح نازک ہے۔
پھر بھی حقیقت کی کوئی صورت اس قدر قوی زندگی بخش اور اس قدر
خوبصورت نہیں ہے جس قدر کہ روح انسانی ہے پس انسان کی گہرائیوں
میں جیسا کہ قرآن نے بیان کیا ہے ایک تخلیقی قوت، ایک ترقی پذیر
روح ودیعت ہے جو اپنے دوران سفر میں ایک حالت وجود سے دوسری
حالت کی طرف ترقی کرتی جاتی ہے۔

”پس قسم کھاتا ہوں میں شفق کی اور رات
کی اور ان چیزوں کی جن کو رات سمیٹ کر (جمع) کر لیتی
ہے اور چاند کی جب وہ پورا ہو جائے۔ تم لوگوں کو ضرور
ایک حالت کے بعد دوسری حالت پر پہنچنا ہے۔“

(سورہ انشاق - آیت ۴۱ تا ۴۲)

کائنات کی ادا العزیموں میں شریک ہونا اور اپنی اور کائنات کی

منزل مقصود کو تشکیل دینا انسان کے حصہ میں آیا ہے اس کے لیے کبھی تو وہ کائنات کی قوتوں سے مطابقت دہم آہنگی پیدا کرتا ہے، اور کبھی اپنی پوری قوت سے کام لے کر کائنات کی قوتوں کو اپنے اغراض و مقاصد کے تابع کر دیتا ہے۔ اس ترقی پذیر تغیر میں خدا بھی انسان کا شریک کار بن جاتا ہے بشرطیکہ پہل انسان کی طرف سے ہو۔

”واقعی اللہ کسی قوم کی حالت میں تغیر نہیں کرتا۔

جب تک وہ لوگ خود اپنی حالت کو نہیں بدل دیتے“

(سورہ رعد - آیت ۱۲)

اگر پہل اس کی طرف سے نہ ہو، اگر وہ اپنی ہستی کی باطنی قوت تخلیق کو ترقی نہ دے، اگر وہ ترقی پذیر زندگی کے توجہ کو محسوس کرنا چھوڑ دے تو اس کی روح جم کر پتھر بن جاتی ہے اور وہ بے جان مادے کی سطح پر آ جاتا ہے لیکن اس کی زندگی اور اس کی روحانی ترقی اس حقیقت سے تعلقات قائم کرنے پر منحصر ہے جس سے انسان دوچار ہوتا ہے۔ یہ تعلقات علم کے ذریعہ قائم ہوتے ہیں اور علم حتیٰ اور اک ہے (یعنی بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے) جس کو فہم انسانی مربوط و مرتب کرتی ہے۔

”اور جب کہا تیرے پروردگار نے فرشتوں سے کہ

ضرور میں بناؤنگا زمین میں ایک نائب فرشتے کہنے لگے

کیا پیدا کرے گا زمین میں ایسے لوگوں کو جو فساد کریں گے

اور خون رینیاں کریں گے اور ہم تیری برابر تسبیح کرتے

رہتے ہیں، بحمد اللہ اور تقدیس کرتے رہتے ہیں۔ حق تعالیٰ نے کہا کہ میں جانتا ہوں اس بات کو جس کو تم نہیں جانتے اور سکھائے آدم کو تمام چیزوں کے اسماء پھر وہ چیزیں فرشتوں کے روبرو کر دیں اور پھر کہا کہ بتاؤ مجھ کو اسماء ان چیزوں کے اگر تم سمجھتے ہو۔ فرشتوں نے عرض کیا پاک ہے تو، ہم کو علم نہیں مگر وہی جو کچھ ہم کو تو نے سکھایا۔ بے شک تو بڑا علم والا حکمت والا ہے۔ حق تعالیٰ نے کہا اے آدم ان کو ان چیزوں کے اسماء بتلا دو سو جب بتلائے ان کو آدم نے ان چیزوں کے اسماء تو حق تعالیٰ نے کہا (دیکھو) میں تم سے کہتا نہ تھا کہ بے شک میں جانتا ہوں تمام پوشیدہ چیزیں آسمانوں اور زمین کی اور جانتا ہوں جس بات کو تم ظاہر کر دیتے ہو اور جس بات کو تم چھپاتے ہو (سورہ بقرہ آیت ۲۸ تا ۳۱)

ان آیات میں ایک اہم نکتہ یہ مضمر ہے کہ انسان میں اشیاء کا نام رکھنے یعنی اشیاء کے تصورات وضع کرنے کی قوت ودیعت ہے اشیاء کے تصورات وضع کرنا گویا اشیاء کو مسخر کرنا ہے۔ پس علم انسانی تصورات پر مشتمل ہے اور تصورات ہی کے ذریعہ ہم حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں۔ قرآن کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقیقت کے قابل مشاہدہ پہلو پر زور دیتا ہے:-

”بلاشبہ آسمانوں کے اور زمین کے بنانے میں اور یکے بعد دیگرے رات اور دن کے آنے میں اور جہازوں میں جو کہ سمندر پر میں چلتے ہیں آدمیوں کے نفع کی چیزیں لے کر اور بارش کے پانی میں جس کو اللہ نے آسمان سے برسایا پھر اس سے زمین کو تر و تازہ کیا اس کے خشک ہوئے بعد اور ہر قسم کے حیوانات اس میں پھیلا دیے۔ اور ہواؤں کے بدلنے میں اور ابر میں جو زمین و آسمان کے درمیان مقید رہتا ہے نشانیاں ہیں ان لوگوں کے لیے جو عقلمند ہیں“ (سورہ بقرہ آیت ۱۵۹)

اس میں شک نہیں کہ فطرت کے اس فکر انگیز تذکرہ سے قرآن کا فوری مقصد انسان میں اس ہستی کا شعور پیدا کرنا ہے جس کا منہلہ کائنات ہے لیکن ذہن نشین رکھنے کے قابل قرآن کا وہ عام تجربی نقطہ نظر ہے جس نے پیروانِ اسلام کے دلوں میں عالم محسوس کا احترام پیدا کر دیا، اور انھیں بالآخر سائنس کا موجد بنا دیا۔ ایک ایسے زمانہ میں جب کہ انسان تلاشِ حق میں محسوس و مرنی کو کوئی وقعت نہ دیتا تھا۔ تجربی روح کو بیدار کرنا ایک عظیم الشان کارنامہ تھا۔ قرآن کی رو سے کائنات ایک سنجیدہ غایت رکھتی ہے۔ کائنات کی طرف سے جو مزاحمت پیش ہوتی ہے اس پر غالب آنے کی عقلی کوشش ہماری زندگی کو سنوارنے اور وسعت دینے کے علاوہ ہماری بصیرت کو تیز کرتی ہے، اور ہم کو انسانی واردات کی گہرائیوں میں داخل ہونے کے قابل بنا دیتی ہے۔ حقیقت اپنے سفارہ میں جلوہ گر ہے اور انسان جیسی ہستی جس کو مزاحمت پیدا کرنے والے ماحول میں اپنی زندگی

برقرار رکھنی پڑتی ہے، مرنی و محسوس کو نظر انداز نہیں کر سکتی قرآن ہماری نظر کو تغیر کے اس عظیم اشان واقعہ پر مرکوز کرتا ہے، اور اس تغیر کا تعقل کرنے اور اس پر قابو پانے کے بعد ہی ایک دیر پا تمدن تشکیل دیا جاسکتا ہے۔ ایشیا اور سچ پوچھو تو دنیا کے قدیم کی تمام تہذیبیں ناکام رہیں کیونکہ ان تہذیبوں نے باطن سے حقیقت تک سائی حاصل کرنے کی کوشش کی تھی ان کی حرکت کا رخ باطن سے خارج کی طرف تھا۔ اس طریقہ عمل سے انھیں نظریہ ہاتھ آگیا لیکن قوت حاصل نہ ہوئی اور محض نظریہ پر کسی دیر پا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔

اس میں شک نہیں کہ انسانی تجربے کے دیگر پہلوؤں کے مقابل میں مذہبی دار و دات پر علم بانی کے ماخذ کی حیثیت سے پہلے بحث کی گئی ہے (مذہبی دار و دات کی بحث کو تاہم کبھی تقدم حاصل ہے) قرآن یہ ماننے ہوئے کہ تجربی نقطہ نظر انسان کی روحانی زندگی کی ایک لازمی منزل ہے، انسانی تجربے کے دیگر تمام پہلوؤں کو اس انتہائی حقیقت کے علم کا ماخذ تسلیم کرتا ہے جس کے نظا ہر باطن میں اور خارج میں ہر جگہ آشکار ہیں۔ حقیقت خارجی سے تعلقات پیدا کر کے نکالے ایک بالواسطہ طریقہ یہ ہے کہ اس پر غور و مشاہدہ کیا جائے اور اس کے منشا ہر پر جو حواس کے آگے منکشف ہوتے ہیں تصرف حاصل کیا جائے اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ اس حقیقت سے براہ راست قرب حاصل کیا جائے جو ہمارے باطن میں اپنے آپ کو آشکارا کرتی ہے۔ قرآن کا نظام فطرت کی طرف متوجہ ہونا صرف اس واقعہ کو تسلیم کرنے کے مترادف ہے کہ انسان فطرت سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ اس تعلق سے فطرت کی قوتوں کو مسخر کرنے کے ذرائع حاصل ہو سکتے ہیں

پس تسلط کی ناجائز خواہش کی بنا پر نہیں بلکہ روحانی زندگی کی آزاد ترقی کے لیے اس تعلق سے فائدہ اٹھانا چاہیے۔ حقیقت کی مکمل بصیرت حاصل کرنے کے لیے حسی ادراک کے ساتھ اس چیز کو بھی شامل کرنا چاہیے جس کو قرآن ”ادراک قلب“ سے تعبیر کرتا ہے۔

”وہی ہے جاننے والا پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کا، زبردست رحمت والا جس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسان کی پیدائش مٹی سے شروع کی پھر اس کی نسل کو خلاصہ اخلاط یعنی ایک بے قدر پانی سے بنایا پھر اس کے اعضاء درست کیے اور اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان اور آنکھیں اور دل دیئے تم لوگ بہت کم شکر کرتے ہو۔“

(سورہ سجدہ آیت ۶ تا ۸)

”قلب“ ایک طرح کا باطنی دھڑان یا بصیرت ہے جو ہمیں حقیقت کے ان پہلوؤں سے قریب کر دیتی ہے جو جو اس کی دسترس سے باہر ہیں۔ قرآن کے نزدیک یہ ایسی چیز ہے جو ”دیکھتی“ ہے اور اس کی اطلاعات بشرطیکہ ان کی صحیح تعبیر کی جائے کبھی غلط نہیں ہوتیں۔ بہر حال اس کو کوئی پراسرار مخصوص قوت نہ سمجھنا چاہیے بلکہ یہ حقیقت کو معلوم کرنے کا ایسا طریقہ ہے جس میں عضوی احساس کو دخل نہیں ہوتا۔ تاہم مذہبی تجربہ کا جو میدان ہمارے سامنے کھل جاتا ہے وہ اسی طرح حقیقی اور محسوس ہوتا ہے جس طرح کہ اور تجربات ہوتے ہیں اس کو باطنی، پراسرار، فوق الفطری کہنے سے اس کی قیمت گھٹ نہیں جاتی۔ ابتدائی انسان کے لیے ہر قسم کا تجربہ فوق الفطری

ہوتا تھا۔ زندگی کی فوری ضروریات نے ابتدائی انسان کو اپنے تجربے کی توضیح و توجہ پر مجبور کر دیا۔ اس توضیح و توجہ سے ”فطرت“ کا بتدیج وجود میں آگیا۔ حقیقت کئی جس کی ہمیں آگہی ہوتی ہے اور جو توضیح و توجہ کے بعد ایک تجربی واقعہ نظر آتی ہے ہمارے شعور میں اور طریقوں میں سے داخل ہو سکتی ہے۔ نوع انسانی کا الہامی اور مذہبی ادب اس واقعہ کی قوی شہادت پیش کرتا ہے کہ انسان کی تاریخ میں بھی واردات کا اس قدر غلبہ اور تسلط رہا ہے کہ ان کو فریب و التباس قرار دے کر مسترد نہیں کیا جاسکتا پس انسانی تجربہ کی عام سطح کو تسلیم کرنے اور دیگر سطحات کو بطنی اور جذبی قرار دے کر مسترد کرنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ مذہبی واردات کی وہی حیثیت ہے جو انسانی تجربہ کے دیگر واقعات کی ہے۔ اور جس حد تک واقعات کی توضیح و تشریح سے علم حاصل ہو سکتا ہے ایک واقعہ دوسرے واقعہ سے کم تر نہیں انسانی تجربہ کی اس ظمرو کو تنقیدی نظر سے جانچنا کوئی بے ادبی نہیں پیغمبر اسلام پہلے شخص ہیں جنہوں نے تنقیدی نظر سے نفسی مظاہر کا مشاہدہ فرمایا تھا۔ بخاری اور دیگر محدثین نے تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے کہ کس طرح آنحضرتؐ نے ایک پھودی نوجوان ابن سعد کے حالات استغراق کا مشاہدہ فرمایا تھا۔ آپؐ نے اُس کی آزمائش کی، اس سے سوالات کیے، اور اس کے مختلف حالات استغراق کی تحقیق و تدقیق کی۔ ایک بار آپؐ ایک درخت کے پیچھے چھپ کر اس کی بڑبڑاہٹ کو سن رہے تھے لیکن اس نوجوان کی ماں نے آنحضرتؐ کی موجودگی سے اس کو آگاہ کر دیا۔ اس پر وہ نوجوان فوراً حالت استغراق سے باہر نکل آیا اور آنحضرتؐ نے فرمایا اگر وہ اس کو اس کی حالت پر چھوڑ دیتی تو معاملہ صاف ہو جاتا، بعض اصحابِ نبویؐ

جو اس مشاہدہ کے وقت موجود تھے، جس کو تاریخ اسلام میں پہلا نفسیاتی مشاہدہ کہنا چاہیے، اور نیز متاخر محدثین بھی جنہوں نے اس اہم واقعہ کو قلمبند کیا ہے پیغمبر اسلام کے نقطہ نظر کو سمجھ نہ سکے اس واقعہ کی انہوں نے سیدھے سادے انداز سے تعبیر کی۔ پروفیسر سیکنڈ وولڈ کو جو صوفیانہ شعور اور پیغمبرانہ شعور میں کوئی نفسیاتی امتیاز نہیں کرتے اس واقعہ میں مذاق کا ایک پہلو نظر آتا ہے۔ ان کے نزدیک گویا ایک پیغمبر سائنسی کل ریسرچ سوسائٹی کے طریقوں کے مطابق دوسرے پیغمبر کی تحقیق و تفتیش کرتا ہے۔ اگر پروفیسر موصوف قرآن کی روح کو اجمعی طرح سمجھ لیتے جس نے ایک تہذیب کی بنیاد رکھی تھی جو بالآخر جدید تجربی نقطہ نظر (یعنی سائنٹفک نقطہ نظر) کو وجود میں لانے کا باعث ہوئی، تو انہیں معلوم ہو جاتا کہ آنحضرتؐ نے اس نوجوان یہودی کا جو مشاہدہ فرمایا تھا وہ ایک معنی خیز چیز تھی۔ بہر حال ابن خلدون ہی پہلا مسلمان ہے جس نے پیغمبر اسلام کے نقطہ نظر کے مفہوم و قیمت کو سمجھا ہے پروفیسر سیکنڈ وولڈ کا بیان ہے کہ ”ابن خلدون کے پاس چند دلچسپ نفسیاتی تصورات تھے اور غالباً اس کو مسٹر جیمس کی کتاب ”مذہبی واردات کی گونا گونی“ سے گہری ہمدردی ہوتی۔ مذہبی شعور کے بااختیاط مطالعہ کی اہمیت کو نفسیات جدید اب محسوس کرنے لگی ہے۔ ہمارے پاس شعور کے غیر عقلی (یعنی جذبی اور وجدانی) منظر و فک کی تحلیل کا کوئی موثر سائنٹفک منہاج نہیں ہے۔ مذہبی شعور کی تاریخ اور اس کے مختلف مدارج کی ایک وسیع اور مکمل تحقیق مختصر سے وقت میں میرے لیے ممکن نہیں ہے۔ مذہبی واردات کی نمایاں خصوصیات کے متعلق میں صرف چند خیالات یہاں پیش کر سکتا ہوں۔

(۱) پہلا نکتہ غور طلب یہ ہے کہ یہ واردات بلا واسطہ اور براہ راست ہوتے ہیں۔ اس خصوص میں مذہبی واردات انسانی تجربہ کی دیگر سطحات سے جو علم کا مواد فراہم کرتی ہیں، مختلف نہیں ہوتے۔ ہر قسم کا تجربہ براہ راست اور بلا واسطہ ہوتا ہے جس طرح کہ عالم خارجی کے علم کے لیے عام تجربات کی توضیح کی جاتی ہے اسی طرح ذات باری کے علم کے لیے مذہبی واردات کی توضیح کی جاتی ہے۔ مذہبی واردات کا بلا واسطہ اور براہ راست ہونا صرف یہ مفہوم رکھتا ہے کہ ہم خدا کو اسی طرح دیکھتے ہیں جس طرح کہ اور چیزوں کو دیکھتے ہیں۔ خدا کوئی ریاضیاتی ہستی، یا کوئی ایسا نظام تصوراتاً نہیں ہے جو باہم مربوط ہیں اور تجربہ سے کوئی تعلق نہیں رکھتے۔

(۲) دوسرا نکتہ یہ ہے کہ مذہبی واردات کی جامعیت ناقابل تحلیل ہوتی ہے جب میں اس میںزکا تجربہ کرتا ہوں جو میرے سامنے موجود ہے تو بے شمار احساسات باہم متحد ہو کر میز کے ایک تجربہ واحد کی صورت میں پیش ہوتے ہیں۔ ان کثیر احساسات میں سے ہیں ان احساسات کو چن لیتا ہوں جو زمان و مکان کے ایک خاص سلسلہ کے تحت آتے ہیں، اور ان کو مربوط کر کے میز کے نام سے موسوم کرتا ہوں۔ مذہبی شعور میں، خواہ وہ کتنا ہی صاف اور واضح ہو مگر کا عنصر بالکل دب جاتا ہے اور اسی وجہ سے تحلیل و تجزیہ ناممکن ہو جاتا ہے۔ مذہبی کیفیت اور عام عقلی شعور کے اس فرق کا یہ مطلب نہیں کہ مذہبی شعور عام شعور سے بے تعلق ہو جاتا ہے جیسا کہ پروفیسر ولیم جیمس نے غلطی سے خیال کیا تھا۔ دونوں صورتوں میں ایک ہی حقیقت ہوتی ہے جو ہم پر عمل و اثر کرتی ہے عام عقلی محور ہمارے تطابق ماحول کی عملی ضروریات کے لحاظ سے حقیقت کا جزو و اجزاء و تعلق کرتا ہے

اور ہیجات کے منفصل مجموعوں کو یکے بعد دیگرے منتخب کر کے ان پر ردِ عمل کرتا ہے مذہبی شعور پوری حقیقت سے قریب کر دیتا ہے جس میں مختلف ہیجات باہم متحد ہو کر ایک ناقابلِ تحلیل وحدت بن جاتے ہیں اور موضوع و معروض کا عام فرق باقی نہیں رہتا۔

(۳) تیسرا نکتہ غور طلب یہ ہے کہ مذہبی واردات میں ایک عارف ایک دوسری ذات لاثانی کا قرب محسوس کرتا ہے جو ماورائی اور ہمہ گیر ہے اور جو تجربہ کرنے والی ذات پر تھوڑی دیر کے لیے چھا جاتی ہے۔ مذہبی واردات کے منظر پر غور کیا جائے تو یہ بالکل خارجی نظر آتا ہے۔ مذہبی واردات کے معنی باطنیت کی تائید کیوں میں چلے جانے کے نہیں ہیں۔ لیکن آپ مجھ سے یہ پوچھیں گے کہ خدا کے قرب کو ایک دوسری مستقل ذات کی حیثیت سے محسوس کرنا کیونکر ممکن ہے مجھ سے یہ واقعہ کہ مذہبی واردات منفعل ہوتے ہیں اس دوسری ذات کی غیریت کو قطعی طور پر ثابت نہیں کرتا۔ یہ سوال ذہن میں اس لیے پیدا ہوتا ہے کہ ہم بغیر تنقید کے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ عالم خارجی سے متعلق ہمارا علم جو بذریعہ حواس حاصل ہوتا ہے ہر قسم کے علم کا تنہا معیار یا نمونہ ہے۔ اگر بات یہی ہوتی تو ہم کو اپنی ذات کی حقیقت و اصلیت کا کبھی یقین نہ ہو سکتا۔ ہر حال اس کے جواب میں میں ہمارے روزمرہ معاشری تجربات کو بطور تیشیل پیش کرتا ہوں۔ ہم اپنے معاشری معاملات میں دوسرے اذہان سے کیونکر واقف ہوتے ہیں؟ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ہم کو مطالعہ باطن اور نیز حواس سے اپنی ذات اور اپنی فطرت کا علم ہوتا ہے دوسرے اذہان سے واقف ہونے کا ہمارے پاس کوئی خاص حاسہ نہیں ہے۔ کسی

ذی شعور ہستی کے متعلق جو میرے سامنے موجود ہے علم حاصل کرنے کا تنہا ذریعہ وہ جسمانی حرکات ہیں جو میری حرکات سے مشابہ ہیں جن سے میں یہ نتیجہ اخذ کرتا ہوں کہ کوئی ذی شعور ہستی میرے سامنے موجود ہے۔ یا پروفیسر رائس کی طرح ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہم اپنے ابناء جس کے وجود کو اس لیے حقیقی سمجھتے ہیں کہ وہ ہمارے اشاروں کا جواب دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اشاروں کا جواب ایک ذی شعور ہستی کی موجودگی کا معیار ہے۔ قرآن کا بھی یہی خیال ہے۔

”تمہارے پروردگار نے فرمایا تم مجھ کو پکارو میں

تمہاری درخواست قبول کروں گا“

(سورہ مؤمن - آیت ۶۲)

یہ بات بالکل واضح ہے کہ خواہ ہم جسمانی معیار استعمال کریں یا غیر جسمانی یا پروفیسر رائس کا زیادہ موزوں معیار ہر صورت میں دوسرے اذہان سے متعلق ہمارا علم (بلا واسطہ نہیں بلکہ) محض استنباطی ہوتا ہے۔ پھر بھی ہم محسوس کرتے ہیں کہ دوسرے اذہان کے متعلق ہمارا علم بدیہی اور بلا واسطہ ہے، اور ہم اپنے معاشری تجربہ کی اصلیت و حقیقت میں کبھی شک نہیں کرتے بحث کی اس نوبت پر میں نہیں چاہتا کہ دوسرے اذہان سے متعلق ہمارے علم کے مختلف مفاہیم کو بنیاد قرار دے کر ایک ہمہ گیر ذات کے وجود کی تائید میں تصوری دلیل پیش کروں۔ میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں بس یہی ہے کہ مذہبی واردات جو بلا واسطہ اور بدیہی ہوتے ہیں وہ فیہر سے خالی نہیں۔ ان میں اور عام تجربہ میں ایک طح کی مشابہت پائی جاتی ہے، اور وہ اسی صنف کے تحت آتے ہیں۔

(۴) چونکہ مذہبی واردات براہ راست اور بلا واسطہ ہوتے ہیں اس لیے یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان کو دوسروں تک منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ مذہبی واردات فکر سے زیادہ تاثر سے مشابہ ہوتے ہیں مذہبی شعور کے مفروضات کی کوئی عارف یا پیغمبر جو تعبیر کرنا ہے اس کو دوسروں تک تصورات کی صورت میں منتقل کیا جاسکتا ہے، لیکن خود مذہبی شعور کا مفروضات منتقل نہیں کیا جاسکتا۔ پس مندرجہ ذیل آیات قرآنی میں مذہبی واردات کی نفسیات کو پیش کیا گیا ہے نہ کہ اس کے مفروضات کو:-

”اور کسی بشر کی یہ شان نہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے
کلام کرے مگر (تین طریقوں سے) یا تو الہام سے یا پردے
کے پیچھے سے یا رسول کو بیعج دے کہ وہ خدا کے حکم سے جو خدا
کو منظور ہوتا ہے پیغام پہنچا دیتا ہے، وہ بڑا عالی شان ہے
بڑا حکمت والا ہے“

(سورہ شوریٰ - آیت ۵۰)

مذہبی واردات اس وجہ سے ناقابل منتقل ہیں کہ وہ حقیقت میں بے زبان
تاثرات ہیں، جن کو عقل استدلالی چھو نہیں سکتی۔ بہر حال یہ بات ذہن نشین
رہے کہ مذہبی تاثر میں دیگر تاثرات کی طرح ایک عقلی عنصر بھی ہوتا ہے، اور میرے
خیال میں یہی عقلی عنصر ہے جس کی وجہ سے مذہبی تاثر تصور کی صورت اختیار
کر سکتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ تفکر میں رونما ہونے کی کوشش تاثر کی فطرت میں
داخل ہے۔ تاثر اور تصور باطنی تجربہ کے زمانی اور غیر زمانی دو پہلو ہیں۔ پس

آپ کو معلوم ہو گیا ہو گا کہ تاثر کی اسی ماہیت کی وجہ سے مذہب تاثر سے شروع ہوتا ہے۔ تاثر مخ مذہب سے کہیں پتہ نہیں چلے گا کہ مذہب محض تاثر ہے، بلکہ یہ ہمیشہ مابعد الطبیعیات کی طرف پیش قدمی کرتا رہا ہے۔ ایک صوفی کو جو عفت کو آلہ علم تسلیم نہیں کرتا تاثر مخ مذہب سے کوئی جواز دستیاب نہیں ہوتا۔ تاثر اور تصور کے مابین جو عضوی تعلق ہے اس سے الہام لفظی کے اس قدیم دینیاتی منشا پر روشنی پڑتی ہے جس نے علمائے اسلام کو ایک زمانہ میں پریشان کر رکھا تھا۔ بے زبان تاثرات تصورات کی صورت اختیار کر کے گویا ہو جاتے ہیں۔ یہ کہنا کوئی استعارہ نہیں کہ تصور اور لفظ ایک ساتھ تاثر سے پیدا ہوتے ہیں۔ اگرچہ منطق ان میں زمانی تقدم و تاخر قائم کرتی ہے اور ان کو ایک دوسرے سے علیحدہ قرار دے کر خود اپنے لیے دشواریاں پیدا کر لیتی ہے۔ ایک مفہوم میں الہام لفظی ہوتا ہے۔

(۵) ایک عارف کو ہستی ازلی سے جو گہرا قرب حاصل ہو جاتا ہے اس کی وجہ سے وہ سلسلہ وار زمانہ کو غیر حقیقی محسوس کرتا ہے، اس کے یہ معنی نہیں کہ وہ سلسلہ وار زمانہ سے قطعاً بے تعلق ہو جاتا ہے۔ مذہبی واردات اگرچہ لاثانی ہوتے ہیں تاہم وہ عام تجربہ سے ایک طرح کا تعلق ضرور رکھتے ہیں۔ یہ بات اس واقعہ سے واضح ہو جاتی ہے کہ مذہبی واردات بہت جلد گزر جاتے ہیں اور گزر جانے کے بعد سند کا ایک گہرا احساس چھوڑ جاتے ہیں عارف اور پیغمبر دونوں تجربہ کی عام سطح پر واپس آ جاتے ہیں، لیکن فرق یہ ہوتا ہے کہ پیغمبر کی داپسی، جیسا کہ میں آگے چل کر بتلاؤں گا، نوع انسان کے لیے بے حد معنی خیز ہوتی ہے۔

پس حصول علم کے لیے مذہبی واردات کی قلمرو اسی طرح حقیقی ہوتی ہے جس طرح کہ انسانی تجربہ کی کوئی اور قلمرو ہو سکتی ہے۔ اور مذہبی واردات کو محض اس بنا پر نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ ان کا ماخذ حسی اور اک (یعنی خواہش) نہیں ہے۔ اور نہ یہ ممکن ہے کہ ان عضوی حالات و شرائط کو متعین کر کے جو مذہبی واردات کا بظاہر باعث معلوم ہوتے ہیں ان کی روحانی قدر و قیمت کو گھٹایا جاسکے اگر ہم نفس و جسم کے باہمی تعلق کی نسبت جدید نفسیات کے مفروضہ کو قیلم بھی کر لیں تب بھی مذہبی واردات کی قدر و قیمت سے انکار کرنا، جن میں انکشاف صداقت ہوتا ہے منطق کے خلاف ہے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے تمام احوال و کیفیات خواہ ان کا منظوف مذہبی ہو یا غیر مذہبی عضوی حالات و شرائط سے پیدا ہوتی ہیں۔ ذہن انسانی کا سائنٹفک نقطہ نظر اسی طرح عضوی حالات سے پیدا ہوتا ہے جس طرح کہ مذہبی نقطہ نظر فطانت کی تخلیق کے متعلق ہماری رائے نہ اس چیز سے پیدا ہوتی ہے اور نہ اس سے دور کا تعلق رکھتی ہے جس کو علمائے نفسیات عضوی حالات سے تعبیر کرتے ہیں۔ ایک خاص قسم کی طبیعت ایک خاص قسم کی استعداد اس کے لیے لازمی شرط ہو سکتی ہے، لیکن یہ شرط مقدم ہی پوری حقیقت نہیں ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے ذہنی احوال کی عضوی علت کو اس معیار سے کوئی تعلق نہیں ہوتا جس سے ہم ان احوال کی برتری و کمتری کو بہ لحاظ قدر و قیمت جانچتے ہیں۔ پروفیسر و جیمس کہتے ہیں کہ ”بعض بیانات اور رویا بین طو پر پھیل ہوئے ہیں، اور بعض کیفیات وجد سیرت و کردار کے لیے بہت کم مفید ہوتے ہیں، اُن کو نہ تو

معنیٰ خیز کہا جاسکتا ہے اور نہ زبانی مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے پیامات اور واردات میں جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے اور ان پیامات میں جن کی شیطان عداوت سے تبلیہ کرتا ہے کس طرح امتیاز کرنا چاہیے؟ وقت طلب مسئلہ رہا ہے اس کو حل کرنے کے لیے بہترین ہادیان ضمیر کی بصیرت اور تجربہ درکار ہے۔ بالآخر اس مسئلہ کو ہمارے تجربی معیار پر جانچنا پڑتا ہے۔ مسیحی تصوف کے جس مسئلہ کا ذکر پروفیسر حمیس نے کیا ہے وہ درحقیقت ہر قسم کے تصوف کا مسئلہ ہے شیطان عداوت کی بنا پر ایسے واردات کی یقیناً تبلیہ کرتا ہے جو مذہبی تجربہ کے دائرہ میں داخل ہو جاتے ہیں۔ قرآن میں ہر دم پڑھتے ہیں کہ :-

”اور ہم نے آپ کے قبل کوئی رسول اور کوئی بنی ایسا نہیں بھیجا جس کو یہ واقعہ پیش نہ آیا ہو کہ جب اس نے (اللہ کے احکام میں سے) کچھ پڑھا (تب ہی) شیطان نے اس کے پڑھنے میں شبہ ڈالا پھر اللہ تعالیٰ شیطان کے ڈالے ہوئے شبہات کو نیست و نابود کر دیتا ہے، پھر اللہ تعالیٰ اپنی آیات کو زیادہ مضبوط کر دیتا ہے۔ اور اللہ علم والا حکمت والا ہے“ (سورہ حج آیت ۵۱)

اس شیطان عنصر کو ربانی سے علیحدہ کر کے فرائڈ کے پیروں نے مذہب کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے۔ لیکن میں یہ کہے بغیر نہیں رہ سکتا کہ اس جدید نفسیات کے اس مخصوص نظریہ کی کسی موزوں شہادت سے تائید

نہیں ہوتی۔ اگر ہماری آوارہ خواہشات خواب میں یا کسی اور وقت جب کہ ہم اپنے آپ میں نہیں ہوتے ابھر آتی ہیں۔ تو اس سے لازم نہیں آتا کہ یہ خواہشات نفس کے عقب میں ایک طرح کے گودام میں مقید رہتی ہیں یہ دبی ہوئی خواہشات کبھی کبھی ہمارے نفس پر جو غالب آتی ہیں تو اس سے ہی ظاہر ہوتا ہے کہ ہمارے ردِ عمل کے عادی طریقہ میں ایک عارضی خلل پیدا ہو گیا ہے نہ یہ کہ یہ خواہشات ہمارے نفس کے کسی تاریک گوشہ میں ہمیشہ موجود رہتی ہیں۔ جب ہم اپنے ماحول سے مطابقت پیدا کرتے ہیں تو اس عمل مطابقت کے وقت ہم پر ہر قسم کے ہیجانات کا اثر پڑتا ہے۔ ان ہیجانات پر ہم جو عادتاً ردِ عمل کرتے ہیں وہ بتدریج ایک مقررہ نظام کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ ہم بعض ہیجانات کو قبول کر لیتے ہیں، اور بعض کو جو ہمارے مستقل نظام ردِ عمل سے مناسبت نہیں رکھتے مسترد کر دیتے ہیں۔ اس سے ہمارا نظام ردِ عمل پیچیدہ ہو جاتا ہے۔ جن ہیجانات کو ہم مسترد کر دیتے ہیں وہ ہمارے نفس کے اس حصہ میں چلے جاتے ہیں جن کو ”رقبہ لا شعور“ کہا جاتا ہے، اور یہاں وہ نفس مرکزی میں ابھر آنے کے لیے ایک مناسب موقع کے انتظار میں پڑے رہتے ہیں۔ ان سے ہمارے منصوبوں میں خلل پڑ سکتا ہے، ہمارے افکار میں انتشار پیدا ہو سکتا ہے، اور وہ خواب اور واہمہ کو تشکیل دے سکتے ہیں، یا ہم کو ان ابتدائی حرکات و افعال کی طرف لے جاسکتے ہیں جن کو عکس ارتقاء بہت پیچھے چھوڑ آیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مذہب ایک خالص افسانہ ہے جس کی تخلیق نوعِ انسان

کے ان رد کردہ خواہشات سے ہوتی ہے اور اس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ ایک ایسی خیالی دنیا تعمیر کی جائے، جہاں حرکت میں کوئی مزاحمت اور رکاوٹ نہ ہو۔ اس نظریہ کے مطابق مذہبی عقائد اور تحکیمات ایسے نظریات فطرت قرار پاتے ہیں جو ابتدائی انسان نے وضع کیے تھے۔ اور جن کے ذریعہ سے نوع انسان نے حقیقت کو مادے کی قباحت سے پاک کرنے اور حقائق زندگی کو نظر انداز کر کے حقیقت کو اپنی خواہش کے مطابق پیش کرنے کی کوشش کی تھی۔ مجھ کو اس امر سے انکار نہیں کہ ایسے مذاہب اور فنون لطیفہ موجود ہیں جو حقائق زندگی سے بزدلانہ طور پر گریز کرنے کے راستے بتلاتے ہیں۔ میری بحث صرف یہی ہے کہ یہ بات تمام مذاہب پر صادق نہیں آتی اس میں شک نہیں کہ مذہبی عقائد اور تحکیمات میں ایک مابعد الطبعی مفہوم بھی ہوتا ہے، لیکن یہ ایک بدیہی بات ہے کہ ان عقائد کو ان تجربات کی تعبیر نہیں کہا جاسکتا جو علوم فطرت کا موضوع بحث ہیں۔ مذاہب طبعیات یا کیمیا، نہیں ہے جو فطرت کی توجیہ علت و معلول کی اصطلاحات میں کرتا ہے۔ یہ درحقیقت انسانی تجربہ (یعنی مذہبی تجربہ) کے ایک بالکل مختلف پہلو کی توجیہ نہ کرنا چاہتا ہے۔ مذہبی تجربہ کے موضوع کو سائنس کا موضوع نہیں بنایا جاسکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ مذاہب نے مذہبی زندگی میں محسوس و مقرون تجربہ کی ضرورت پر سائنس سے بہت پہلے زور دیا تھا۔ مذاہب اور سائنس کے تعادم کی وجہ یہ نہیں کہ ان میں سے ایک کی بنیاد محسوس و مقرون تجربہ ہے اور

دوسرے کی نہیں۔ ان کے تصادم کی وجہ یہ غلط فہمی ہے کہ دونوں ایک ہی قسم کے مواد تجربہ کی توجیہ کرتے ہیں۔ ہم یہ بات بھول جاتے ہیں کہ مذہب ایک خاص قسم کے انسانی تجربہ کے حقیقی مفہوم تک پہنچنا چاہتا ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم . ام . ۱۰
 پی . ایچ . ڈی . پرنسپل سری نگر کالج
 مترجمہ عبد الرحمن سعید بی . ج (عثمانیہ)

رومیؒ اور اقبالؒ کا تصور محبت

محبت ایک کونیسی عنصر Cosmic Principle ہے ۔ سارے وجود کا سرچشمہ خدا کی ذات ہے اور حیات وہ دائمی محرک ہے جو اس ابدی طاقت کی جانب دعوت حرکت دیتی ہے حیات اور محبت بہ ظاہر متناقض معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ایک طرف وہ آگے حرکت کرتے ہیں تو دوسری طرف اپنے ماخذ کی جانب رجوع کرتے ہیں ۔ جذ بہ محبت گویا ایک قسم کی یاد وطن

• ہے Home - sickness

محبت تخلیقی طاقت انقلاب کا نام ہے۔ محبت کی تخلیقی قوت ہی کے ذریعہ انجذاب، نشوونما اور ارتقائی عمل کی باطنی وجوہ تشریح کی جاسکتی ہے۔

رومیؒ اور اقبالؒ دونوں
دردان اور "ایمان باغیب"
کے قائل ہیں۔ دونوں حریت
مابین تضاد

اور عزیمت پر ایمان رکھتے ہیں۔ دونوں کا تصور یہی ہے کہ استدلال کے ذریعہ حیات کی وجدانی حقیقت کی توضیح ممکن نہیں ہے اور دونوں عقلیت کے مقابلہ میں وجدان اور عزیمت کو حقیقت سے قریب تر خیال کرتے ہیں۔

✓ رومیؒ اور اقبالؒ دونوں سکوقی تصوف کے اس کتب کی مخالفت کرتے ہیں جس میں جبکت و عمل کی بجائے جمود و تعطیل کا تصور پیش کیا گیا ہے۔ دونوں کا ایمان ہے کہ جدوجہد حیات کا ایک ناگزیر عنصر ہے۔ دونوں محبت کو آزاد اور غیر فانی تصور کرتے ہیں۔ رومیؒ کے مقابلہ میں اگرچہ اقبال خودی کے فلسفہ پر زور دیتے ہیں تاہم بحیثیت مجموعی دونوں کے نقاط نظر میں بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ "آرزو" اور "قوت" بشرطیکہ ان کا صحیح طریقہ پر استعمال کیا جائے وہ سچے تکوینی محرکات ہیں جو محبت کی جانب

رہنمائی کرتے ہیں۔

اہلیات کا علم زندگی کو بحیثیت مجموعی سمجھنے کی ایک کوشش ہے۔ خارجی حقیقت ممکن ہے کہ ایک ہو یا نہ ہو لیکن انسان جو اس کائنات میں تغیرات پیدا کرتا ہے بجائے خود کسی خارجی حقیقت کا ”کل“ نہیں ہے۔ وہ اس کا ایک جز ہے اور اس جز میں بھی کوئی نمایاں وحدت نہیں پائی جاتی۔ جیسا کہ قیاسی علوم اس کی حیات کے مختلف پہلوؤں سے وابستہ ہیں۔

مابعد الطبیعیات کی مختلف شعبوں جن کی اب تک انفرادی نظامات کی صورت میں تدوین کی گئی ہے انسانی حیات کے کسی ایک شعبہ کو اساسی قرار دیکر اس سے حیات کے دوسرے پہلوؤں کی نسبت اصول مستخرج کرنے کی کوشش کا نتیجہ ہیں۔

قدرتی عناصر سے ابتدا کر کے یونان کے ابتدائی مادہ پرستوں Hylozoists نے۔ پانی ہو یا آگ کو ابتدائی عنصر قرار دیا اور اسی ایک عنصر سے وجود کے تمام مذاہر کا استنباط کیا ہے لیکن ابتدائی انسان نے اس حقیقت کا بھی پتہ لگایا تھا کہ خود اس کی اپنی ذات اور اس کے اطراف و جوانب کے مذاہر قدرت میں ایسے غیر محسوس اور غیر مرئی عناصر موجود ہیں جو زیادہ جامع اور اطمینان بخش مفروضات کی تعیین میں اساس کا کام دے سکتے ہیں۔

ریاضیات کی صحت، استناد اور اس کی عمومی تطبیق کی بناء پر فیثاغورث کے تبیین کو یہ یقین ہو گیا تھا کہ دقیق پیمائش اور ریاضی ہی وجود کی روح ہے۔ یہ گویا بنیادی خیال تھا جس پر افلاطون کے غیر متغیر تصورات کی نشوونما ہوئی افلاطون

نے ریاضی کے طریقہ پر صدائے وقت کے مفہوم کو متعین کیا اور ریاضیاتی منطق کی استحکم بناؤ ڈالی جس کو بعد میں اس کے ممتاز شاگرد ارسطو نے ایک باقاعدہ نظام کی شکل دی جو دو ہزار سال تک مشرق و مغرب کے تصور پر غالب رہا۔ تلاش حق میں ایک طویل عرصہ تک جرمی اور انخزاع پسندانہ اقدام کی وجہ سے یونان میں اس نظریہ کی تشکیل ہوئی جس کو بجا طور پر ”عقلیت“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ لوگس (Logos) کا انکشاف انسانیت کی بہت بڑی کامیابی ہے۔ کیونکہ اس نے انسانی تجربوں اور مشاہدوں کی ظاہر افراتفری میں نظم و ضبط پیدا کرنے کی کوشش کی ہے اور اسی سے ان تمام علوم کی داغ بیل پڑی ہے جن کے ذریعہ انسانی اعمال اور تجربوں کی رہنمائی ہوتی ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعی علوم کا نظام اس کے کسی ایک پہلو کو اساسی قرار دینے کی ایک شعوری یا غیر شعوری سعی ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک ایسا عنصر ہو جو فطرت کے خارج سے منتخب کیا گیا ہو یا وہ انسان کی اپنی یاد دماغی زندگی کا کوئی پہلو ہو۔ الہیات کے کسی ایک نظام کے حامی ممکن ہے کہ اس بیان کی تردید کریں اور کہیں کہ مابعد الطبیعیات اجزاء اور شعبوں کی قطعیت کا قائل نہیں بلکہ وہ وجود کی کثرت سے ماورا ہونے کی کوشش کرتا ہے تاکہ وحدت کی اس روح کا تحقق و ادراک کرے جو اگرچہ کہ منفرد اجزاء کا سرچشمہ ہے لیکن ان میں سے کسی ایک سے بھی وہ جزو کے طور پر ممیز نہیں کیا جاسکتا۔ اس کے باوجود بہر حال یہ مسئلہ ہے کہ مابعد الطبیعی تمام علوم مماثلت ہی کے اصول پر بنی سیا جب انسان اپنے باطن کی طرف متوجہ ہو تو دماغ کی اندرونی ساخت کے مطالعہ نے اس پر منکشف کیا کہ اس کا داخلی ”انا“ بھی مختلف پہلوؤں پر

مشکل ہے۔ انسان نہ صرف سوچتا ہے بلکہ محسوس کرتا ہے اور ارادہ بھی رکھتا ہے
لیکن ابتدائی مفکرین نے تخیل ہی کو انسان کا سب سے بہترین پہلو تصور کیا۔

عملی انسان کا مقصد یہ ہے کہ اپنے نظری اور عملی رجحانات کو مطمئن کرے
کے لیے ممکنہ تجربہ حاصل کرے۔ اس کے اطراف وجوہات کے باوجود مغاہر اور احسا
د مرضی کے باطنی پہلو کے مقابلہ میں منتشر دکھائی دیں۔

افکار انسانی کی تاریخ میں ”عقلیت“ نے مختلف صورتیں اختیار کیں
اور آئندہ کرتی رہیگی یہی حال عقیدت Irrationalism کا ہے۔
ممکن ہے کہ فکر و خیال کا یہ ابتداء ان ہی دو کتاب خیال کے درمیان جاری ہو
یسا نیت ملی بدولت مغرب کے قدیم تصورات کی شکست کی بھی اسی طریقہ عمل
کے تحت تعبیر کی جاسکتی ہے کہ وہ انسان کے غیر محسوس منطقی پہلو کے خلاف اس کے
احساس اور قوت ارادی کی بغاوت ہے۔ قوانین کے مقابلہ میں محبت کو برتری
دی گئی اور انسانی احساسات کو منطقی استدلال سے زیادہ اہم تصور کیا گیا۔
ایک فلسفی کے مقابلہ میں دلی کی زیادہ عزت و توقیر کی جاتی ہے۔ افکار انسانی
کا ایک سطحی سورج ممکن ہے کہ اس استدلال کو انسانی زوال پذیری۔ ردِ عمل
یا استدلال کے مقابلہ میں تخیل کی فتح پر محمول کر کے اس پر ماتم کرے۔ لیکن اس
مسئلہ میں میرا نقطہ نظر بالکل مختلف ہے۔ اس امر پر خواہ کتنا ہی اٹھارتا سفا
کیا جائے کہ مذہب کی آڑ میں آزاد اور صحیح انسانی جدوجہد کی ناجائز اور جابرانہ
روک تھام کی جاتی ہے لیکن اس کی تردید نہیں کی جاسکتی کہ مذہبی احساسات
نے ان انسانی اہم پہلوؤں کی حفاظت کی ہے جبکہ عقلیت ان کے انکار یا ہتھیار

پر تلی ہوئی تھی۔

اس مختصر سی تہید کے بعد اب ہم تیرھویں صدی کے صوفی شاعر اور مفکر
 Irration
 alism حضرت جلال الدین رومیؒ کی طرف توجہ کرتے ہیں جو حکمت ایمانی اور وجد
 جلیل القدر امام اور محبت کے نہ صرف سب سے بڑے نغمہ سنج بلکہ ہتم با نشان
 فیلسوف بھی ہیں۔

وہ محبت کو وجود کے اساسی مھک یعنی ”لولۃ الخیات“ یا اس کی
 ”علت غائی“ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک زندگی اصلاً اور اے عقل
 و ادراک ہے اور اس کے تمام مغاہر ثانوی حیثیت رکھتے ہیں۔ بغیر مبالغہ کے کہا جاسکتا
 ہے کہ رومیؒ میں کانٹ کے Kant کے عملی استدلال۔ فشتے (Fichte
 کی اخلاقی وحدت (Schbierrmacker کے مذہبی نقطہ نظر۔
 شوپنہار (Schopenhauer) کی ”میلان بقا“ نینٹے کی ”میلان آتہا“
 برگسان (Bergson) کا وجدان اور ولیم جیمس (William
 James کی اساسی تجربیت کے مجاس کی تلاش معلومات آفریں اور دلچسپی سے خالی نہ ہوں
 ایک ایسا شخص جو مولاناؒ کے رومیؒ کی تعانیف سے ناواقف ہو جا رہے اس
 دعویٰ کو ممکن ہے کہ بے معنی سمجھے یا خوش عقیدگی پر مجبور کرے لیکن اس
 حقیقت کو فراموش نہیں کرنا چاہیے کہ رومیؒ کسی خاص نظام کے بانی یا مفسر
 نہیں ہیں۔ دراصل وہ زندگی کے ایک خاص زاویہ نظر کی نمائندگی کرتے
 ہیں۔ فلسفی کی حیثیت سے ان کا کسی مخصوص گروہ یا جماعت سے تعلق نہیں ہے
 رومیؒ کے مرقع تصورات سے کسی واضح مفہوم کو متعین کرنے سے قبل ان کے

فلسفہ کی بڑی اہمیت کے ساتھ ترتیب اور چہان بین کی ضرورت ہے۔ وہ ایسی ترتیب کے ساتھ حکمتیں بیان کرنے پر قادر ہیں جیسے فطرت تخلیق کرتی ہے یا معصوم نئے نئے مرتفع تیار کرتا ہے۔ اپنے فلسفہ کی توضیح میں افلاطون نے مکالموں اور خیالی افسانوں میں گفتگو کی ہے لیکن اصل موضوع سے انحراف نہیں ہوا ہے۔ رومیؒ کا بیان بھی افلاطون کی طرح غیر مربوط ہے لیکن اس بے ترتیبی میں بھی ارتباط اور تسلسل موجود ہے۔

اس موضوع کی تکمیل کی غرض سے نہایت اختصار کے ساتھ محبت کے متعلق جو وجود کا پہلا محرک ہے رومیؒ کے خیالات کا خلاصہ پیش کرنے کی کوشش کی جائے گی وہ فرماتے ہیں کہ الفاظ میں ”محبت“ کو بیان کرنے کی کوشش ناماحمی پر منتج ہوتی ہے اس اعتبار سے نمون لطیفہ کو منطق اور استدلال پر برتری حاصل ہے۔ اس کے انہماک کا موسیقی نہ کہ منطق، جو اگرچہ جزوی ہستی لیکن زیادہ موزوں ذریعہ ہے۔ چونکہ محبت بہ لحاظ نوعیت اجماع ضدین ہے اس لیے منطق انسان کی جذباتی نزاکتوں کے اظہار کی فطرتاً صلاحیت نہیں رکھتی۔ محبت بیک وقت زہر بھی ہے اور تریاق بھی۔ ایک انگریزی شاعر کے اس خیال کو کہ ہمارے شیریں نغمے وہی ہیں جو ہمیں دردناک پیام سناتے ہیں۔ بہت عرصہ پہلے حضرت رومیؒ نے اپنے کلام میں ظاہر کیا تھا۔ ”نے“ کے نغمہ میں ایک راز پوشیدہ ہے جس کا اگر انکشاف ہو تو کائنات کا سارا نظام درہم برہم ہو جائے۔ محبت ایک ہمہ گیر تکوینی قوت ہے جو ذرہ لایہ تجزیہ سے ستارہ تک اور حشرات الارض سے انسان کی حیات تک کا رفرما ہے۔ محبت حُسن کی جانب ایک حرکت کا نام ہے جو نیکی اور صداقت کی ہم پائیہ ہونے کے اعتبار سے کمال اور بلند مقاصد کی نمائندگی کرتی ہے۔ محبت ہر ذی جاغت کا ایک فطری جذبہ ہے جس کے

ذریعہ منزلِ فنا سے گزر کر حیاتِ جاوید حاصل کی جاتی ہے۔ تمام اشیاء دائرہ کی صورت میں اپنے ماخذ کی جانب حرکت کرتی ہیں جس سے وہ معرضِ وجود میں آئے تھے۔ زمان و مکان کی تقسیمیں اسی حرکت کا نتیجہ ہیں۔ روحی کا خیال ہے کہ غیر روحانی اخلاق اور تعلیمت دونوں افادیت پسند ہیں۔ وہ بحر کی سطح پر تیرتے ہیں لیکن اسکی گہرائیوں میں غوطہ نہیں لگا سکتے۔ صرف محبت ہی بنیادی قدر ہے اور دوسرے تمام اقدار خارجی اور امدادی ہیں جن کی اہمیت کا اندازہ اس اولین قدر کے تحقق و ادراک کی صلاحیت کے بموجب لگایا جاتا ہے۔ صرف یہی وہ جوہر ہے جس میں ذاتی آب و تاب پائی جاتی ہے۔ محبت اپنی خابج میں سزا و جزا کو تسلیم نہیں کرتی اس کا مسلک کچھ ”اپنی نظر آپ“ کا سا ہے اور کسی رسمی مذہب کے ساتھ اس کا تمام و کمال انطباق نہیں ہو سکتا۔

ظاہر پرست اہل مذہب اور اہل تشریع وجود کی چار دیواری کے باہر چکر کاٹتے ہیں اس کے اندر داخل نہیں ہوتے۔ محبت خدا اور انسان کے ساتھ سودا نہیں چکاتی۔ محبت اور حن وجود کے محذب اور مقعر دو حصے ہیں جن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جاسکتا۔ یہ ایک تکنیکی اصول ہے جو موجودات کی قوت کی حیثیت سے کارفرما ہوتا ہے۔ ہر جوہر میں وحدت و انجذاب کا سیلان ہے۔ زندگی کی ایک شکل کا دوسری شکل میں جذب ہونا اور ہوتے رہنا انجذاب اور نشوونما کی بنیاد ہے۔ وجود کے سلسلہ مراتب میں اس کے اپنے پیمانہ کے مطابق ہر کثر چیز دوسری برتر چیز میں فنا ہو جاتی ہے۔ یہاں صرف حیات ہی پائی جاتی ہے۔ موت کا وجود نہیں ہے۔ عام طور پر جس چیز کو غلطی سے موت تصور کیا گیا ہے وہ دراصل بلندتر

مرتبہ تک پہنچنے کا واسطہ ہے۔ تنازع بلبغا جو اس قدر غیر مطبوع اور بھیاںک دکھائی دیتی ہے محبت کی جُبی ہوئی بانٹ کی الٹی سطح ہے۔

جب کوئی پودا غیر نامیاتی مادہ کو اپنے اندر جذب کر لیتا ہے تو اس کے بعد نشو و نما کے عمل میں دونوں برابر کے شریک ہو جاتے ہیں فنائیت نشو و نما کی ایک ضروری تہیہ ہے۔ زندگی کا مقصد ایک اور بلند تر زندگی اور محبت کا ایک جامع تر فہمور و نمود ہے۔ محبت اصول افزائش و نمو ہے اور نفرت کا صلہ زوال و انحطاط ہے۔ محبت کے مقاصد اور موضوع بدلتے ہیں لیکن محبت نشو و نما پاتی ہے اور رنہ رفتہ وجود کے زینے طے کرتی رہتی ہے حد و تعلیت کے غیر معمولی باہر کی حیثیت سے رومیؒ فرماتے ہیں کہ منطقی طور پر وجود کی وسعت معلوم نہیں کی جاسکتی۔ احساں ہی حقیقت تک پہنچنے کا صحیح ذریعہ ہے۔ تصور غیر بدیہی اور ثنویت کا حامل ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ عقلی استدلال روشنی اور رہنما ہے لیکن یہ نہ تو وجود کا نقطہ آغاز ہے اور نہ وجود کا منتہا۔ خارجی حسن میں جو عاشق کے لیے جاذب توجہ ہوتا ہے منطقی صداقت کی تابانی و درخشانی نہیں ہوتی۔ افلاطون نے کہا تھا ”استدلال جہاں کہیں ہمارے رہنمائی کرے ہمیں اس کے پیچھے چلنا چاہیے“ لیکن حضرت رومیؒ فرماتے ہیں ”زندگی کا اساسی محرک جد ہر ہمارے رہنمائی کرے ہمیں ادھر چلنا چاہیے کیونکہ استدلال کے مقابلہ میں یہ زیادہ یقینی اور سچا رہنما ہے“

رومیؒ فرماتے ہیں کہ ارتقائی عمل میں تمام بلند تر منازل سطح زیرین سے باہر کی طرف اُبھرتے ہیں۔ ان کا مرکزی تصور صداقت نہیں بلکہ زندگی ہے۔ وہ خیال کرتے ہیں کہ منطق کا خصوصی نقص یہی ہے کہ وہ توضیح کے ساتھ اشیاء کو ایک

دوسرے سے جدا کرتی ہے اور پھر اس قومی محرک کی یافت سے قاصر ہو جاتی ہے جو اپنی ہی منطق کے ذریعہ اشیاء کو ایک شکل سے دوسری شکل میں تحویل کرتا ہے اور ایک تخلیقی ترکیب و امتزاج کے ذریعہ متضاد اشیاء سے مافوق ہو جاتا ہے۔

ہم دیکھ چکے ہیں کہ حضرت رومیؒ نے محبت کو تکوینی عنصر کے مرتبہ تک پہنچا دیا۔ ادب یعنی نظم و نثر اور مذہبی نظریات کے سانچوں کی تبدیلی کے ذریعہ بعد کے تقریباً چھ سو سالہ تصورات پر ان کا غیر معمولی اثر قائم رہا ہے۔ اس کے بعد بھی دینی علوم میں ان کے نقطہ نظر اور جذبات کا اثر سرایت کر گیا تھا۔ مستند صوفیاء اور متصوفین، شعراء اور متشاعرین سب کے سب بالواسطہ یا بلاواسطہ آپ کے زیر اثر تھے لیکن اسلامی دنیا میں اسی قبیل کی ایک اور ہستی پیدا ہونے کے لیے تقریباً چھ صدیوں کا طویل عرصہ درکار ہوا جس نے اپنے اہامی خیالات اور اسلوب بیان سے ہمیشہ رومیؒ کی یاد تازہ کی ہے۔

رومیؒ کے بعد اقبالؒ | یہ نامی گرامی ممتاز فلسفی شاعر اقبالؒ تھے جو حال ہی میں وجود کی اس مادی فضا سے دور ہو چکے ہیں۔

اقبالؒ؟ اپنی شاعری کے طویل دور میں ماضی یا حال کی مختلف فکری اور عملی تحریکات سے متاثر ہوئے ہیں جن کی مشرق یا مغرب میں ابتدا ہوئی ہے۔ فلسفہ سے۔ اور علمی یا مجاہدانہ تصوف کی جانب ان کی تدریجی حرکت کا ہر شخص شاہدہ کر سکتا ہے لیکن اکثر شعراء مشرق کی طرح تصوف سے ان کو فطری مناسبت بھی تھی۔

تصوف محض خیال یا تربیت کا نتیجہ نہیں بلکہ طبیعت کی امتداد ہے جب کسی عالی دماغ کو سمت مخالف سے سیلاب کا سامنا کرنا پڑتا ہے تو وہ اس کی کسی

موج کو بھی نظر انداز نہیں کر سکتا بلکہ اس کی ہر موج کو ایک بلند تر اور وسیع تر ترکیب میں جذب کرنے پر مائل ہوتا ہے۔ عام طور پر ہر جگہ تصوف کا رجحان ایک طرف تو کامل وحدت اور دوسری طرف سکون و بے عملی پر مرکوز ہے۔ صوفی کو عام طور پر الزام دیا جاتا ہے کہ اس کے قوائے عقلیتہ مکاشفات و بخودمی کے سیلاب میں بہ جلتے ہیں اور وہ اس احساس کو بھی کھودیتا ہے جس کے ذریعہ وہ اپنے اطراف و جوارب کی حقیقت کا ادراک کر سکے۔ اس کے لیے تاریخ پر فریب خیالی پسندوں کے مرقع کا نام اور وہ احساسات کی زندگی سے متنفر ہو جاتا ہے۔ ارادہ کی آزادی کو مشتبہ نظروں سے دیکھنے لگتا ہے اور غیر صفاتی اطلاق میں فنا ہو جانا اس کا مقصود و مطلوب قرار پاتا ہے۔

اس نوعیت کے تصوف میں مطلقیت کے ساتھ فرد کی محبت خود کشی کی ایسی محبت ہے جیسے پروانہ کو شمع کے ساتھ ہوتی ہے۔ محدود کا غیر محدود کے "انا" میں جذب ہونا بھرنا پیدا کن رہا میں جناب کے فنا ہو جانے کے مترادف ہے۔ مشرق کے صوفیانہ اور مابعد الطبیعی افکار میں رومیؒ اور اقبالؒ دونوں ایک سی نوعیت کے عظیم المثال مرتبہ کے حامی ہیں جن کے تصور رات اس نوع کے تصوف سے اصلاً مختلف ہیں جس کا ادب پر ذکر کیا گیا ہے۔ آئیے ان ہر دو صوفی شعرا کے مشابہ امور پر روشنی ڈالیں۔

- ۱۔ دونوں وجدان ہیں یا جرمی اصطلاح کے مطابق اہل وجدان ہیں جن کا اعتقاد ہے کہ استدلال کو ثانوی اور صرف واسطہ کی سی حیثیت حاصل ہے۔
- ۲۔ دونوں تخلیقی ارتقا کے قائل ہیں جن کا ایمان ہے کہ محبت وہ تخلیقی قوت ہے

جو ہمیشہ آگے یعنی کائنات کی جامع تر شکل کی جانب حرکت کرتی رہتی ہے
جو کبھی سکون قبول نہیں کرتی بلکہ اپنے آپ کو مافوق ثبات کرتی رہتی ہے

۳۔ دونوں ارادہ کی آزادی کے قائل ہیں۔

۴۔ دونوں یقین رکھتے ہیں کہ وجدان یا زندگی کی فوری آزمائش غیر بدیہی
عقلیت سے برتر اور عمیق تر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ دونوں فلاسفہ حیات
کے لقب سے یاد کیے جاسکتے ہیں۔

۵۔ دونوں ”ترک نفس“ سے زیادہ ”ترک نفس و تکلیف خودی“ پر ایمان رکھتے ہیں

۶۔ دونوں انفرادی ”انا“ کے دوامی ارتقاء اور ملکوتی صفات کے روز افزوں

انجذاب پر یقین رکھتے ہیں لیکن انجذاب کامل کا کوئی ایسا تصور نہیں
ہوتا جس میں فرد اپنی حیثیت کو گم کر دے یا اپنے ”تبعین“ کی نفی کرے۔

۷۔ دونوں استدلال پر ”احساس“ اور ”ارادہ“ کی نوعیت کو تسلیم کرتے ہیں۔

۸۔ دونوں باعمل ہیں اور ایسے توکل کو اختیار نہیں کرتے جو تعطل کا مترادف ہو۔

عمل ان کے لیے اصل حقیقت ہے اور حضرت رومیؒ کے الفاظ میں غلط

عمل کو نرے تعطل پر ترجیح حاصل ہے کیونکہ بے راہروی اگرچہ کہ منزل

مقصود تک پہنچنے میں مدد نہیں ہوتی لیکن کم از کم اس کے ذریعہ اعمال

سرزد ہوتے ہیں جن کی اگر تصحیح کی جائے تو مفید نتائج برآمد ہو سکتے ہیں

تبادل جو آزادی فکر کے باعث آسانی سے کسی پیر کی مریدی قبول نہیں

کرتے مسرت و انفعال کے ساتھ اپنے آپ کو رومیؒ کا مرید تصور کرتے ہیں اور

نہایت اخلاص اور وسعت قلب کے ساتھ ان کے احسانات کا اعتراف کرتے ہیں۔

دونوں میں مماثلت و مناسبت نہایت نمایاں ہے اور فرق اگر درحقیقت کوئی ہے تو صرف وقت، ماحول اور شاید کچھ اختلاف مزاج کی بنا پر پایا جاتا ہے۔ اقبال اصطلاحی معنوں میں صوفی یا دلی نہیں تھے۔ لیکن ان کے افکار و احساسات میں وہ تمام رجحانات اس شدت کے ساتھ سرایت کر گئے ہیں جو کسی کو صوفی یا دلی بنانے کے لیے کافی ہیں۔

آئیے کہ محبت اور عاشق کی نوعیت کے بارہ میں اقبالؒ کے افکار و جذبات کے چند نمونوں پر غور کریں جن سے اس مماثلت اور فرق کی توضیح ہو سکے جن کی جانب طور بالا میں اشارہ کر چکا ہے۔

۱۔ محبتِ عرفانی اور حیات سے مشابہ ہے۔

۲۔ عاشق زندگی کو کبھی مجھول یا معطل خیال نہیں کرتا۔ وہ اپنے آپ کو ماحول کے مطابق نہیں بلکہ ماحول کو اپنے آزاد اور خلیعتی محرکات کے مطابق ڈھالتا، وہ فی الحقیقت انقلابی ہوتا ہے۔

حدیث بے خبران است بازمانہ بساز

زمانہ باتو نہ سازد تو بازمانہ سیتز

۳۔ تاوقتیکہ محبت کے اعلیٰ اور برتر اقدار کو نقطہ آغاز و نصب العین تسلیم

نہ کر لیا جائے محض نظری طور پر نیکی و بدی کی نوعیت متعین نہیں کی جاسکتی

۴۔ محبت چونکہ ایک انقلابی محرک ہے اس لیے قانع نہیں ہوا کرتی۔ یکے بعد

دیگرے وہ نئی نئی کائنات کی تخلیق کرتی ہے۔ وجوہ ساکن و جامد نہیں

ہوتا۔ تغیر کلی اور عالمگیر ہوتا ہے۔

۵۔ محبت زندگی کے بلا فصل وجدان سے ماثل ہے۔

۶۔ توسیع حیات کے غیر ختم اقتضات کی راہ میں دیگر امور کا ایک مستقل نظام مزاحم بن کر سامنے آتا ہے۔ اس لیے ان پر غلبہ حاصل کرنا ضروری ہے ابلیس یا شیطان اس عالمگیر مزاحمت کی نمائندگی کرتا ہے لہذا ”شر“ کا قانون ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر زندگی کا تقابلی اور اقدامی وجود باقی نہیں رہتا۔

۷۔ محبت سارے لطائف عقلی کا سرچشمہ ہے اور ماہر فن لطیف کے لیے الہام۔

۸۔ محبت آزاد ہے اور آزادی کا اصول ہے۔ کوئی غلام، عاشق اور کوئی عاشق، غلام نہیں ہو سکتا۔ محبت کی آزاد نشوونما کے لیے آزادی ضروری ہے۔ ”انا“ کے ہر شعبہ میں محبت آزاد، فطری اور صحیح عمل ہے۔

۹۔ جب قوانین اور مذہب کے اصول معطل ہو جاتے ہیں تو وہ محبت ہی کی قوت ہے جو ان میں روح تازہ چھونکتی ہے۔ مذہب محبت کے بغیر محض مسخر یا رسوم پرستی ہے۔

۱۰۔ زندگی کے معنی کو حل کرنے کے لیے فلسفیانہ حکمتوں نے اگر تخلیقی محبت کا پتہ نہ چلایا تو ایسی حکمتیں کاغذی پھولوں کا گلدستہ ہیں۔

۱۱۔ نیٹشے کا فلسفہ ”میلان اقتدار“ تخلیقی محبت کا فلسفہ ہے جو بالواسطہ طریقہ پر پیش کیا گیا ہے۔ فلسفہ محبت سے اس کا کوئی تضاد نہیں ہے۔

۱۲۔ اقبال کے نقطہ نظر سے نیٹشے اور رومی کے درمیان تفاوت راہ

بہت تنہا رہے جسے بدقسمتی سے نیشے نے طے نہیں کیا۔
۱۳۔ علم بجائے خود محبت کی تخلیق نہیں کر سکتا لیکن اس غرض کے لیے ایک ضروری واسطہ ہے۔

۱۴۔ صرف محبت کے دائرہ میں محدود و غیر محدود سے قربت اور کیسائنت رکھتا ہے۔

۱۵۔ آرزو، حیات کا ماخذ ہے۔ مقصود یہ نہیں ہے کہ اس کو کچل دیا جائے بلکہ اس میں شدت کے ساتھ نظم و ضبط پیدا کیا جائے۔ نیکی وہ آرزو ہے جس کا مقصد یہ ہے کہ زندگی کو مالا مال اور اس کے لطف کو دو بالا کر دے۔

بدی وہ آرزو ہے جس کا مقصد زندگی کو مفلس بنانا ہے "انا" کو دو انا قومی کرنے کی ضرورت ہے اس کو ہمیشہ اپنی گزشتہ کامیابیوں اور ناکامیوں کے واسطے سے آگے بڑھنا چاہیے۔

۱۶۔ محبت خاص جمالیاتی تخیل کی زندگی نہیں ہے اور نہ نیکی کا یہ مطلب ہے کہ آفاق میں گم ہو کر زندگی بسر کی جائے۔ اصلی اور حقیقی نیکی اپنے خابج اور داخل میں دائمی طور پر نظرت کے سمو لینے کا نام ہے۔

۱۷۔ تمام زندہ مذاہب کا مقصد خدا کی تلاش باہر نہیں بلکہ "انا" میں نئی نئی قوتوں کی دائمی تخلیق ہے جس کو اقبال "اکشاف انسان" سے تعبیر کرتے ہیں۔ جو نقطہ نظر تخلیقی محبت کی آفرینش ہے اس کو "عقلیت" یا مذہب کا کوئی نسخہ شدہ کتب خیال پیدا نہیں کر سکتا۔

۱۸۔ فن لطیف بھی اس ازلی محرک کی صحیح تعبیر نہیں ہے۔ اگرچہ کہ اس نوع کے مسائل کا موزوں ترجمان اور ادراک حقیقت کے لیے فلسفہ کے مقابلہ میں اس کو فوقیت حاصل ہے۔ ماہر فن لطیف کا تخلیقی محرک تقریباً جنسی تحریک کے مشابہ ہے۔

تخنیس کے کسی ہنیت ترکیبی کے مقابلہ میں دونوں محرکات زندگی سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔

۱۹۔ زندگی کا مقصد اس کے ان گنت اسکانات کو عملی شکل میں تبدیل کرنا ہے۔ اقبال ولیم جیمس سے متفق ہیں کہ۔

خدا دائمی خالق ہے۔ اس کی تخلیق کا کام کبھی بند نہیں ہوتا۔ اور یہ مسلسل تخلیق اس کے وجود کا ثبوت ہے۔ کائنات کو غیر تغیر پذیر رکھنا اس کی صفت نہیں ہے۔ محبت اور حیات جب تخلیق اور تجدید ترک کر دیں گے تو ان کا وجود باقی نہ رہے گا۔

۲۰۔ محبت مقصود و مطلوب سے پہلے اپنے آپ کو فنا نہیں کرتی۔ مدعا کی تسخیر اور اپنے آپ میں اس کو جذب کر لینا اس کا مقصد ہے۔ غلبہ حاصل کرنے کے لیے وہ فروتنی اختیار نہیں کرتی بلکہ اس کے حصول کی خاطر وہ اپنے آپ کو قوی بناتی ہے۔

تمام انسانی جذبات اور فطری محرکات میں محبت ہی سب سے زیادہ عمیق ترین روح پرور جذبہ ہے۔ اور غلبہ انسانیت کی نہایت ہی خشک اور غیر دلچسپ تعبیر ہے۔ اس خشک مضمون

میں مولانا رومیؒ اور اقبالؒ کے لطائف و حکم کو پیش کرنے میں
 بادۂ ناب کو پھیکے اور بے مزہ پانی میں تبدیل کرنے کا گناہ میں نے
 اپنے سر لیا ہے۔ گوٹھے کے قول کے مطابق تمام نظریے خشک پتیوں
 کے مانند ہیں لیکن حیات کا درخت سرسبز و شاداب ہے۔

کا شکستہ ہستی زبانی داشتے

تا زمستان پرودہ ہا برداشتے

اقبال کا پیام آزادی

قائد ملت کی وہ تقریر جو موصوف نے "یوم اقبال" مورخہ ۵ اکتوبر ۱۹۴۰ء کے موقع پر زمرہ محل کی عظیم شان اجتماع میں فرمائی :-

حد و نعت کے بعد فرمایا :-

خرد کی تنگ دامانی سے فریاد

تجھلی کی سردانی سے فریاد

گوارا ہے اسے نظارہ غیر

ہنگامہ کی نامسلمانی سے فریاد

سچا شاعر وقت کے دربار کا نقیب ہوتا ہے اور وہی باتیں اس کی زبان سے شعر کا جامہ پہن کر نکلنے لگتی ہیں جو وقت کی ضرورت اور زمانہ کا تقاضا ہوتی ہیں۔ اگر اقبال انیسویں صدی میں پیدا ہونے کی بجائے پندرھویں صدی یا سو لہویں صدی میں پیدا ہوتے تو شاید ان کی شاعری میں ہم کچھ اور پاتے ہماری خوش نصیبی سے وہ اس زمانہ میں پیدا ہوتے ہیں جب کہ نہ صرف ہندوستان بلکہ سارا عالم اسلام نہ صرف عالم اسلام بلکہ سارا جہان مشرق معاشی سیاسی اور ذہنی حیثیت سے مغرب کی غلامی کی لعنت میں گرفتار تھا۔ اقبال کا دل اور وہ حساس دل جس کو قدرت کا بہترین عطیہ کہنا چاہیے۔ بچے ماحول کی ان کیفیات سے ٹرپ اٹھتا ہے اور وہ اپنی اس غلامی کا زخم پڑھنے لگتے ہیں۔ کہا ہے۔

شرق و غرب آزاد و مانجھ غیر

خشت ماسرماۃ تعمیر غیر

زندگانی بر مراد و یگراں

جادو داں مرگ است نے خواب گراں

جب وہ یاسیات حاضرہ کی تماشہ نگاہ پر نظر ڈالتے ہیں تو ان کو ہر طرف اصحاب تسلط و استبداد کی مکر سامینوں اور فریب کاریوں سے سابقہ پڑتا ہے ان کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی ہے کہ غلاموں میں کس طرح نشہ غلامی کو تیز تر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور غلاموں کے قلب و دماغ کو کس طرح دیوار محبس میں آسودہ رہنے کی تعلیم دی جا رہی ہے۔ وہ مرغ زیرک کی دانہ مستی پر ٹرپ تے ہیں

اور اس سیاسیات حاضرہ کے طلسم کو توڑنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور اس کی نسبت یوں نغمہ سراہوتے ہیں۔ ۵

می کنند بند غلامان سخت تر حریت می خوانند اور ابے بصر
 در فضائش بال و پر نتوان کشود باکلیدش یسج در نتوان کشود
 گفت با مرغ قفس اے در و بند آشیای در خانه صیتا و بند
 ہر کہ سازد آشیای در دشت و مرغ او نباشد ایمن از شامین و چرخ
 از فونش مرغ زیرک دانست تار با اندر گلوئے خود شکست
 المحذر از گرمی گفتار او المحذر از حرف پہلو دار او

اقبال کو اقوام مستبد و غالب کی ان فصول کاریوں سے زیادہ
 اقوام مغلوب و محکوم کی کوتاہیوں پر غصہ آتا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ غالب
 اپنی حاکمیت میں اتنا قصور وار نہیں جتنا مغلوب اپنی محکومیت کے لیے
 ذمہ دار ہے کہتے ہیں۔ ۵

جاں بھی گر و غیر بدن بھی گر و غیر افسوس کہ باقی نہ رکاں ہے نہ کیس ہے
 برپ کی غلامی پہ رضا سند ہوا تو مجھ کو تو کلمہ تجھ سے ہے یو پے نہیں ہے
 انھوں نے بار بار اس بات کو ظاہر کیا کہ خواجگی کی مشکلوں کو آسان
 کرنے میں تمام تر مجرم غلام کی خوئے غلامی ہے۔ ۵
 دور حاضر ہے حقیقت میں وہی عہد قدیم

اہل سجادہ ہیں یا اہل سیاست ہیں امام

اس میں پیری کی کرامت ہے نہ میری کا ہے زور
 سینکڑوں صدیوں سے خوگر ہیں غلامی کے غلام
 خواجگی میں کوئی مشکل نہیں رہتی باقی
 پختہ ہو جاتے ہیں جب خوئے غلامی میں غلام

انہوں نے ان صفات کو ایک ایک کر کے گنایا ہے جو قوموں میں
 گھن کی طرح لگتی ہیں۔ آگ کی طرح بھڑکنے لگتی ہیں، اور ان کو عضو معطل
 بنا دیتی ہیں۔ ان صفات کا ذکر جس درجہ بھرے انداز میں انہوں نے کیا ہے
 وہ ان کے قلب کی درد مندانہ کیفیات کا آئینہ دار ہے کہتے ہیں ۷

و اے قومے کشتہ گرد تیر غیر	کارا و تخریب خود تعمیر غیر
می شود در علم و فن صاحب نظر	از وجود خود نہ گردد با خبر
نقش حق را اندنگین خود ستود	در ضمیرش آرزو بازاد و مردود
از حیابیکانہ پیران کہن	نوجوانان چو زناں مشغول تن
در دل شاں آرزو ہا بے ثبات	مردہ ز اینداز بطون اہات
ہر زماں اندر تلاش ساز و برگ	کارا و فنکر معاش و ترس مرگ
منعمان او بنحیل و عیش دوست	خافل از مغر اند و اندر بند پوست

دین او عہد و فابستن بہ غیر

یعنی از خشت حرم تعمیر دیر

اقبال کو قوم سے زیادہ ایران قوم پر غصہ ہے جو اس نگلے کے چرواہے
 ہیں اور اس قافلہ کے سالار اور جن کی تن پرستی اور جاہ مستی نے کم نگاہی اور

کلیسا دوستی نے نور جاں سے محرومی اور لالہ سے بدنصیبی نے قوم کو غلامی کے برے دن دکھائے۔ ان کی نسبت کہتے ہیں ۛ

داغ از رسوائیٰ ایں کارواں درامیر اندیدم نور جاں
تن پرست و جاہ مست و کم نگہ اندرونش بے نصیب از لالہ
در حرم زاد و کلیسا را مرید پر دہ ناموس مارا بر درید
آپ کو جتنا غصہ ایسروں پر ہے اتنا ہی قوم کے شعراء حکما اور علما
پر جو ہمیشہ قوموں کی زندگی میں رہبر و رہنما رہے ہیں جن کی گرمی گفتار
اور بخت گئی کردار سے قوم کے لیے نشان راہ پیدا ہوتے ہیں جن کے فہم صحیح
اور فکر مرتب نے مشکلات کے دشت و جبل کاٹ کر منزل کے قریب ترین
راستے پیدا کئے۔ اقبال کو غم ہوتا ہے کہ غلام قوموں میں شعراء بھی پیدا ہوتے
ہیں اور علماء و حکماء بھی لیکن ان کی فکر شیروں کو رم آہو سکھاتی ہے۔ قوموں کو
غلامی پر رضا مند کرتی ہے اور جب ان کا ضمیر انھیں ملامت کرتا ہے تو ان کا
داغ ان کو تاویل کا مسئلہ سکھا دیتا ہے ۛ

شاعر بھی ہیں پیدا علماء و حکماء بھی خالی نہیں قوموں کی غلامی کا زنا
مقصود ہے ان اللہ کے بندوں کو گراں گراں ہر ایک ہے گوشخ معانی میں یگانہ
بہتر ہے کہ شیروں کو سکھا دیں ہم آہو باقی نہ رہے شیر کی شیر کی کا فضا نہ

کرتے ہیں غلاموں کو غلامی پہ رضا مند

تاویل مسائل کو بناتے ہیں ہسار نہ

”فلک زحل“ غدارانِ ملت | اقبال ان سب سے زیادہ ان غدارانِ ملت کی یاد سے آتش زیر پا ہو جاتے ہیں

جنہوں نے حقیر و ناقابلِ لحاظ قیمت پر ملت کی آزادی فروخت کر دی۔ جن کی جاہ پرستی اور خطاب دوستی نے قوموں کی زنجیر غلامی کی کڑیاں مضبوط کیں۔ سب سے زیادہ عجیب ”جاوید نامہ“ کا وہ مقام ہے جہاں اقبال پیر رومیؒ کی معیت میں ہفت افلاک کی سیر کرتے ہوئے ”فلک زحل“ پر پہنچتے ہیں اور اس دریاے خون کو دیکھتے ہیں جس کی موجیں طوفانِ خون اٹھا رہی ہیں جس کی فضاؤں میں طیورِ خوش الحان کی بجائے مار و کڑ دم اڑ رہے ہیں اور جن کے التهاب میں پارہ پارہ ہائے کوہِ گھل رہے ہیں۔ ان کو حیرت ہوتی ہے کہ اک طوفانی سمندرِ خون میں ایک چھوٹی سی کشتی پر دو بد نصیب تھپیڑے کھاتے دکھائی دے رہے ہیں۔ اقبال ان کی مصیبت پر تڑپ اٹھتے ہیں اور پیر رومیؒ سے ان کا حال دریافت کرتے ہیں۔ پیر رومیؒ نے بتایا کہ وہ قومِ فروش غدار ہیں جنہوں نے ہندوستان کی آزادی اقوامِ مغرب کو بیچی اور بہت ارزاں بیچی۔ ان میں سے ایک ”بنگال“ کا میر جعفر اور دوسرا دکن کا ”میر صادق“ ہے اقبال کی آنکھوں سے حیرت و استعجاب کی کیفیت ابھی مٹی بھی نہیں کہ ابوابِ فلک دا ہوتے ہیں اور اقبال ایک حسینہ کو فضاے بیط کی پنہائیوں سے اترتا ہوا دیکھتے ہیں۔ اس کا حسن عالمِ آشوبِ اقبال کی آنکھوں کو خیرہ کر دیتا ہے لیکن اس کے پاؤں کی مضبوط اور وزنی زنجیریں چند ہیائی ہوئی آنکھوں کو اشک آلود بنا دیتی ہیں اور اقبال کا دل تڑپ اٹھتا ہے جب وہ پیر رومیؒ سے سنتے ہیں کہ یہ حسینہ روج

ہندوستان ہے جس کے پاؤں میں غلامی کی مضبوط زنجیریں پڑی ہوئی ہیں۔
 روح ہندوستان اپنے ایک فرزند سعید کو دیکھ کر بے اختیار وجد سرا ہوئی
 ہے اور اس کا نوحہ اقبال کے شاہکار جاوید نامہ کا شاہکار ہے۔ سینے اور
 ان کانوں سے سینے جن کانوں اقبال نے سنا تھا۔ تڑپ جائے اور اس
 طرح تڑپے جس طرح اقبال جڑ پاتا تھا اور کوشش کیجیے کہ سرزمین ہند پھر کسی جعفر و
 صادق کو نہ پیدا کر سکے اور اگر پیدا ہو تو آپ کے دست و بازو اس کو قوم فروشی
 کا موقع نہ دیں گے۔ ۷

شمع جاں افسرد در فانوس ہند

ہندیاں بیگانہ از ناموس ہند

مرد کے نام محمد از اسرار خویش

زخم خود کم زند بر تار خویش

بند ہا بر دست و پائے من از دست

نالہ ہائے نار سائے من از دست

کے شب ہند و ستاں آید بروز

مرد جعفر زندہ روح او ہنوز

تماز قیدِ اک بدن و امی رہد
 آشیاں اندر تن دیگر ہند
 گاہ اور اباکلیسا ساز باز
 گاہ پیش دیریاں اندر نیاز
 دین او آئین او سوداگری ست
 غمتری اندر لباس حیدری ست
 ظاہر او از عنم دیں دردمند
 باطنش چو دیریاں زنا رہند
 جعفر اندر ہر بدن ملت کش است
 ایں مسلمانے کہن ملت کش است
 خند خداں است و باکس یانیت
 مارگر خداں شود جز مار نیست

ملتے راہر کج غارت گرے است
اصل او، از صاف تھے یا جعفرے است
الاماں اے روح جعفر الاماں

الاماں از جعفرانِ این زماں

اس غلامی کے تصور سے اقبال پرندامت و شرمندگی کی جو کیفیت طاری ہوتی ہیں وہی ان کے کلام اور کلام کے اثر کی روح ہیں۔ غلامی میں ساری قوم مبتلا ہے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ساری قوم کی شرمندگی سمٹ کر قلب اقبال میں جمع ہو گئی ہے وہ اس عالم غلامی میں اپنے ”قیام صلوٰۃ کو بے حضور“ اپنے سجدہ کو بے سرور پاتے ہیں۔ باوجود اس کے حق نے اپنے صدمہ جلوؤں کو ان پر بے نقاب کر دیا۔ لیکن ان کی حق پرستی کا اعلیٰ ترین مقام یہ ہے کہ وہ قلب غلام کو جلوہ حق کے ایک نفس کا بھی مستحق نہیں پاتے۔ ان کے نزدیک غلام جلال خداوندی اور جمال لازوالی سے بے خبر ہے اور اس سے بڑھ کر وہ غلام میں کسی لذت ایمان کی تلاش کو بے سود سمجھتے ہیں چاہے وہ حافظ قرآن ہی کیوں نہ ہو۔ ان کے نزدیک صرف عید آزادان شکوہ ملک و دیں ہے اور غلاموں کی عید موسن کہلانیوں کے ہجوم سے زیادہ کچھ نہیں ۷

از قیام بے حضور من پیرس از سجود بے سرور من پیرس
 جلوہ حق گرچہ باشد یک نفس قسمت مروان آزاد است و بس
 مرد آزادے چو آید در سجود در طوافش گرد او چرخ کبود
 اغلاماں از جلالتش بے خبر از جمال لازوالش بے خبر
 از غلامے لذت ایماں مجو گرچہ باشد حافظِ قرآن مجو

عید آزاداں شکوہ ملک و دیں

عید محکوماں ہجومِ مومنین

اس ندامت و شرمندگی کا انتہائی مقام وہ ہے جہاں اقبالؔ
 حالت غلامی میں اپنی زبان سے آقائے کائنات صلعم نکالتے خجالت سے
 عرق عرق ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس بندہ خداست و خود آگاہ
 کا اسم گرامی تقدس و پاکی کا وہ نشان ہے جس کو کسی غلام کی زبان سے
 آلودہ تکلم ہونا چاہیئے جس کی صدا سے تم نے غلاموں کی قبروں سے لاکھوں
 مردوں کو اٹھا کر آزادی کے تخت پر بٹھایا۔ اقبالؔ اپنے آپ کو عالم
 غلامی میں اس کے نام نامی پر درود پڑھنے کے قابل بھی نہیں پاتا ہے

گرچہ دانا حال دل با کس نگفت از تو درد خویش متوا نم ہفت
 تا غلام در غلامی زادہ ام نہ آستان کعبہ دور افتادہ ام
 چوں بنام مصطفیٰ خوا نم درود از خجالت آب می گردود وجود
 عشق می گوید کہ اے محکوم غیر سینہ تو از بتاں مانند ویر

تہا نڈاری از محمد رنگ دلو

از درد و خود میسا لانا نام او

دل روشن اور نفس گرم | اقبال نے ایک سے زیادہ مقامات پر

بتایا کہ آزاد و محکوم میں کوئی نسبت نہیں ہوتی آزاد کے رگ کی سختی مظلوم کے رگ تاک کی طرح نرم رگ میں پیدا نہیں ہو سکتی۔ ایک کا دل زندہ، پرسوز اور طربناک اور دوسرے کا دل مردہ، افسردہ اور نوامید ہوتا ہے ایک کی دولت دل روشن اور نفس گرم اور دوسرے کا سرمایہ فقط دیدہ منناک یہاں تک کہ ایک خواجہ افلاک ہے اور دوسرا بندہ افلاک۔ اقبال اپنی ملت کو پہلی صف میں دیکھنا چاہتے ہیں اور دوسری صف کو الگ کرنا چاہتے ہیں۔ کتنے کان ہیں جو ان کو صحیح سن رہے ہیں۔

آزادی کی رگ سخت ہے مانند رگ سنگ

محکوم کی رگ نرم ہے مانند رگ تاک

محکوم کا دل مردہ و افسردہ و نوامید

آزاد کا دل زندہ و پرسوز و طربناک

آزاد کی دولت دل روشن نفس گرم

محکوم کا سرمایہ فقط دیدہ منناک

محکوم ہے بیگناہ اخلاص و مردت

ہر چند کہ منطق کی دلیلوں میں ہے چالاک

مکن نہیں محکوم ہو آزاد کا ہم دوش
وہ بندہ افلاک ہے یہ خواجہ افلاک

پیشہ رو بھی :- اس فرق کو نمایاں کرنے کے بعد انھوں نے کبھی
دنیا کی ہر شہر و محکوم قوم کو اور کبھی ان میں سے
ہر ایک کو جدا جدا مخاطب کیا ہے اور درس آزادی دیا ہے وہ کبھی اقوام
مغرب کی طرف پلٹ کر کہتے ہیں کہ جلوہ کے رنگ رنگ سے باہر نکلیں اور
ترک فرنگ کے ذریعہ اپنی خودی کو پہچانیں اور حاصل کریں۔ ان کو سکھاتے
ہیں کہ ”مغربیوں سے واقف ہو جانے کے بعد ”پیشہ رو باہی“ سے کام
نہیں چلتا اس میدان میں شیر ہی جی سکتے ہیں اور صرف شیر اور پھر شیر و
رو باہ کی تمیزیوں سکھائی کہ ایک کی تلاش صرف آزادی یا موت کی منزل
سے آگے نہیں بڑھتی۔ ۵

گرز مکرغریاں باشی خبیہ رو بھی بگڑو شیریں پیشہ گیر
چیت رو باہی تلاش ساز و برگ شیر مولاجوید آزادی و مرگ
خودی اور لذت نمود | وہ کبھی فلسطین کے عربوں کی طرف مڑتے
ہیں اور ان کو سمجھاتے ہیں کہ تیرے وجود

میں اب بھی وہ آگ چھپی ہوئی ہے جس کے سوز سے زمانہ فارغ نہیں ہوا
ان کی رہبری کرتے ہیں کہ تہا ری دوا جنیو یا لندن میں نہیں کیونکہ فرنگ
کی جان تو یہود کے پنجہ میں پھنسی ہوئی ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے غلام رقبوں
کی نجات کا صرف ایک ہی نسخہ تلاش کیا وہ ان قوموں میں خود کی بیداری

اور لذت نمود ہے۔ اپنی کے زبان سے سینے۔

زمانہ اب بھی نہیں جس کے سوز سے فارغ

میں جانتا ہوں وہ آتش ترے وجود میں ہے

تیسویں دو اجینوا میں ہے نہ لندن میں

فرنگ کی رگ جاں پنجرہ یہو دیں ہے

سنا ہے میں نے غلامی سے امتوں کی نجات

خودی کی پرورش و لذت نمود میں ہے

ان کو ہم کبھی حجازی عربوں سے مخاطب پاتے ہیں وہ انھیں روح پاک
مصطفیٰ کا واسطہ دیتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ تمہاری بد اعمالیوں نے اس روح مقدس

کو تڑپا رکھا ہے انھیں کی شان میں ایک جگہ کہتے ہیں یہ

لے گئے تخلیق کے فرزند میراثِ خلیلؑ

خست بنیاد کلیسا بن گئی خاک حجاز

کبھی کبھی زندگی کا گریو سکھاتے ہیں یہ

بندگی میں گھٹ کے رہ جاتی ہے اک جوئے کم آب

اور آزادی میں بحر بے کراں ہے زند گئی

کبھی ان سے کہتے ہیں کہ جس نے اپنے آپ کو خودی کے بندھنوں سے

چھڑایا اور بیگانوں کے ساتھ پیوست کیا وہ مر گئے اور اگر زندگی چاہتے ہو تو

افسون فریجی کو پہچانو اور اس کے فنون کو آستینوں میں چھپا ہو ادیکھنے کی کوشش

کر د اس کا علاج ایک اور صرف ایک ہے تمہارے جسم روح عمر سے معمور

ہو جائیں ۛ

ہر کہ از بند خودی دارست مرد ہر کہ با بیگانگان پیوست مرد
 آنچه تو با خویش کردی کس نکرد روح پاک مصطفیٰ آمد بہ درد
 اے زافسون فرنگی بے خبر فتنہ ہا در آستین او نگر
 از فریب او اگر خواہی اماں اشتراش را از حوض خود برآں
 عصر خود را بہت گر اے صاحب نظر در بدن باز آفریں روح عمر ز
 اقبال نے بعض مقامات پر اپنے آپ کو پوری طرح عیاں کر دیا
 ہے خصوصاً ان کا آخری چھوٹا سار سال ۔

”پس چہ باید کرد اے اقوام شرق“ ان کے بے پردہ و بے پناہ
 تعلیمات کا حامل ہے اس میں انھوں نے آزادی حاصل کرنے کے
 جو گر سکھائے اور قوموں کو جس طرح پیغام آزادی دیا ہے اس کا پتہ شاید
 آپ کو ان چند شعروں میں ملے میں ان کی تشریح نہ کروں گا۔ عرب کا مشہور
 مقولہ ہے۔ *الکناية ابلغ من الصراحة* ”سمجھنے کی کوشش
 کیجئے کہ جو نہیں سمجھا وہ نہیں اُٹھتا، جو نہیں اُٹھتا وہ نہیں چلتا اور
 جس کے پاؤں آشنائے راہ نہ ہوں وہ ہمیشہ بیگانہ“ منہرل
 رہتا ہے ۛ

اے ایرزنک پاک از رنگ شو سو من خود کا فرافرنگ شو
 رشتہ سود و زیاں دردست تست آبروے خادراں دردست تست
 ایں کہن اقوام را شیرازہ بند رایت صدق و صفا را کن بند

اے امین دولت تہذیب و دین آنید بیضا بر آراز آستین
 خیزد از کار اہم بکشاگرہ تیشہ افزنگ را از سرینہ
 دانی از افزنگ و از کارفنگ تاکجا در قید زنا رفتنگ
 زخم از دلش ترا ز سوز لہ ازو ما وجوے خون و امید رفتو
 دین حق را زندگی از قوت است قوت ہر ملت از جمعیت است
 رائے بے قوت ہمہ کرفتوں

قوت بے رائے جہل است و جنوں

اقبال نے جو درس خود می دنیا کو دیا اور
آزادی انسانیت جو اس کے پیام کی اصل اور اس کی
 شاعرانہ اور حکیمانہ زندگی کی روح تصور کی جاتی ہے اقبال فہم مجھے سننا
 کریں اگر میں کہوں کہ وہ اصل نہیں ذریعہ ہے اقبال کا پیام ہو دہ
 مرکزیت یا اقبال کی تعلیم و تمدن ہو کہ حاکمیت میں ان سب کو روح
 انسانیت کی آزادی کا ذریعہ اور آزادی انسانیت کو اقبال کا
 اصلی پیام سمجھتا ہوں۔ اگر آپ اقبال سے خود پوچھیں کہ خودی کی
 بیداری کا فائدہ؟ مرکزیت کا نتیجہ؟ وحدت قوم و ملت کا آل؟

”بہ مصطفیٰ رسانیدن“ اور ”از بولہی تر سیدن“ کیوں؟

تو اقبال کہتے اور آج بھی سننے والوں کو روح اقبال رجواب
 دے رہی ہے کہ یہ سب اس لیے کہ انسان اپنا مقام اصلی پہچانے
 اور غیر اللہ کے تسلط و استبداد سے نکل کر حریت کا ملکہ

تابع پہنے اور آزادی کے تخت پر جلوہ فرما ہو جائے۔

پروفیسر ام شریف

جامعہ اسلامیہ علیگڑھ

اقبال کا تصور باری تعالیٰ

اقبال فلسفی اور شاعر ہیں۔ یہ فیصلہ کرنا آسان نہیں ہے کہ وہ شاعر فلسفی ہیں یا فلسفی شاعر۔ خاص فلسفیانہ تصانیف کے مقابلہ میں ان کی شاعرانہ تصانیف بہت زیادہ ہیں۔ ان کے کلام میں جہاں شاعرانہ کمال، انتہا کو پہنچ چکا ہے ان کی دو فلسفیانہ تصانیف کے منہجاً ”فلسفہ عجم“ کی نوعیت تو خالص تاریخی ہے اور دوسری تصنیف ”اسلام کے مذہبی افکار“ اپنے معنی و مفہوم کے اعتبار سے نہایت ہی عالمانہ ہے جس میں اگرچہ فکر و خیال کی ہم آہنگی پائی جاتی ہے لیکن اسلوب بیان کا فرق محسوس ہوتا ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں

جن کی بناء پر نتیجہ اخذ کیا جاسکتا ہے کہ اقبال اولاً شاعر اور ثانیاً فلسفی ہیں۔ لیکن علامہ اقبال کی عظمت کا یہ کوئی صحیح تخمینہ نہیں ہو سکتا۔ ان کے اندر فلسفہ اور شاعری کا اس خوبی کے ساتھ امتزاج ہوا ہے کہ اس سے قبل کسی بڑے مفکر حتیٰ کہ دانشمندی میں اس کی نظیر نہیں ملتی۔ ان کی شاعری اور فلسفہ دونوں بلند ہیں۔ شاعری فلسفہ کی بدولت اور فلسفہ شاعری کی بناء پر۔ یہ دونوں عناصر ان کے قوائے عقلیہ کی نشوونما کا باعث بننے میں کبھی پیچھے نہ رہے شروع سے آخر تک ان دونوں کا توازن اور امتزاج برابر باقی رہا۔

تصور باری کے | اس مقالہ میں اقبال کی شاعری سے بحث نہیں کی جائے گی بلکہ ان کے فلسفہ کے اس پہلو کی توضیح کی جائے گی جس کا تعلق تصور باری تعالیٰ سے ہے۔

مدارج

اقبال کا فلسفہ اور اس کے ساتھ ساتھ خدا کی نسبت ان کا تصور تین ادوار سے گزرتا ہے۔ اس تصور کی نوعیت کے لحاظ سے ان تین ادوار میں واضح مدد و فاصل قائم کرنا مشکل ہے لیکن ہر دور بحیثیت مجموعی چند خصوصیات کا حامل ہے جن کی بناء پر دوسرے ادوار سے ممتاز ہو جاتا ہے۔

پہلے دور میں جو ۱۹۱۸ء سے شروع ہو کر ۱۹۲۸ء پر ختم ہوتا ہے اقبال خدا کو حسن انزی سے تعبیر کرتے ہیں جس کا وجود ہر ذرہ سے پہلے اور ہر ذرہ سے آزاد ہونے کے باوجود ہر ایک میں جلوہ گر ہے۔ آسمانوں کی رفعتوں اور زمین کی پستیوں، چاند سورج، ستاروں، گرتے ہوئے قطرہ ہائے شبنم، بروہر، شعلہ و آتش، جمادات و نباتات، طہور و حیوانات، نعمہ و ریاحین

سب میں وہ شہود و موجود ہے ۔۔۔۔۔ جس طرح لوہے کے ذرات کو تفلٹیں جذب کر لیتا ہے اسی طرح خدائے تعالیٰ تمام اشیاء کو اپنی طرف جذب کرتا ہے۔ اس طرح خدا کی ذات جو حسن ازل ہے تمام اشیاء کے اندر حرکت و حیات کا جنوب بنتا ہے۔ مادی اور طبعی اشیاء میں قوت۔ پودوں میں نشو و نما۔ جانوروں میں محرکات اور انسان میں ارادہ، خدا کی طرف اسی جذب و محبت کی مختلف شکلیں ہیں، یہی وجہ ہے کہ حسن ازل ہر چیز اور ہر شے کا ماخذ، روح اور منتہائے کمال ہے۔ ایک محیط بیکران کی طرح خدا کی ذات ہمہ گیر، باہمہ دبے ہمہ ہے، اور مخلوقات میں سے ہر فرد کی مثال ایک ایک قطرہ کی سی ہے۔ یایوں کیسے کہ خدا آفتاب عالم تاب ہے اور فرد ایک معمولی شمع اور شمع کی روشنی آفتاب کے مقابلہ میں ماند پڑ جاتی ہے۔ جناب یا شعلہ کی چمک کی طرح صریت زندگی ہی نہیں بلکہ ساری کائنات فانی ہے (بانگ درا صفحہ ۴۳، ۴۴، ۴۸، ۱۰۴، ۱۱۴، ۱۱۸، ۱۲۲، ۱۲۴، ۱۲۸ اور ۱۹۱)۔

پہلے دور میں خدا کے متعلق اقبالؒ کا اجمالی ہی تصور تھا۔ اس تخیل کے ماخذ کی تلاش کچھ زیادہ مشکل نہیں۔ یہ افلاطونی تصورات سے بہت کچھ ملتے جلتے ہیں۔ افلاطون بھی خدا کو حسن ازل اور عالمگیر فطرت خیال کرتا ہے جو وجود میں اجزاء و کائنات سے پہلے ہے۔ اور ان کے اندر ایک خاص شکل میں جلوہ گر ہے وہ اس کو منتہائے مقصود بھی سمجھتا ہے۔ جس کی جانب ہم سب حرکت کرتے ہیں۔ محبت کا عالمگیر مفہوم متعین کرتے ہوئے اس نے جنسی مضمرات کے تحت محبت کا انکار کیا ہے۔ اس تصور کو جس کی افلاطونی فلاسفہ نے بہت کچھ

توضیح کی ہے ابتدائی عہد کے مسلم علماء نے قبول کیا اور واحدۃ الوجود کے ماننے والے صوفیائے اپنے عقیدہ کے مطابق اس میں تصرف کیا۔ یہی تصور اردو اور فارسی شاعری کی روایات کی صورت میں اقبال تک پہنچا۔ جدید انگریز شعرا کے کلام کے مطالعہ نے اس کو پختگی بخشی۔ یہی وجہ ہے کہ دور اول میں خدا کے متعلق اقبال کا یہ تصور اچھوتا نہیں ہے وہ صرف خوبصورت الفاظ میں اس کی تلقین کر دیتے ہیں جو ایک تاریخی درشہ کی صورت میں ان تک پہنچا تھا۔ اگوست کے تصور کو انھوں نے اپنی نظموں کا موضوع بنایا اور سینکڑوں نئے نئے اسالیب میں ان کی تشریح کی۔ ۱۹۰۸ء کے قبل ہی سے وہ ہندوستان کی صف اول کے شاعر تسلیم کیے جانے لگے اور ان کی تخلیقی ذہانت نے دنیا کو اپنے غیر فانی کلام سے روشناس کر دیا تھا۔

۱۹۰۸ء سے ۱۹۲۱ء کا زمانہ اقبال کے دماغی ارتقاء کا دوسرا دور کہا جاسکتا ہے۔ اس زمانہ کے افکار کی کلید ان کے ذہنی کیفیت کا وہ تغیر ہے جس کی بنا پر وہ ایک طرف تو اشیاء عالم میں جلوہ گر ہونے والے حسن مشہود اور دوسری طرف محبت کے مابین حد فاصل قائم کرتے ہیں۔ وہ حسن کو ابدی اور محبت کے سارے جذبات تمام آرزوؤں اور جملہ حرکتوں کا تاثیر بخش اور قطعی و آخری سبب خیال کرتے ہیں۔ لیکن دور ثانی کے رجحان میں تبدیلی رونما ہوتی ہے جن کی ابدیت اس کی تاثیر اور علیت کے بارہ میں ابتداً تو اقبال کے دماغ میں شبہ اور پھر ایک قسم کی قنولیت طاری ہو گئی تھی ”جلوہ“ ”حسن“ ”حقیقت حسن“ ”شبنم اور ستارے“ جیسی نظمیں ان کے

اس رجحان کا صحیح مرتع ہیں لیکن اس زمانہ میں محبت۔ آرزو۔ تلاش و تحسّس کی ابدیت کے متعلق ان کا یقین ترقی پذیر ہوتا گیا۔

۱۹۵۷ء سے ۱۹۵۸ء تک اقبال نے کیمبرج میں سیکنگارٹ اور جیمس وارڈ کے تحت ان کے تلمیذ کی حیثیت سے تعلیم حاصل کی اور اسی زمانہ میں اپنے مقالہ کی تکمیل کے سلسلہ میں آپ نے مولانا رومیؒ کا بالاستیعاب مطالعہ کیا۔ انگلستان سے مراجعت تک اقبال پر سیکنگارٹ اور جیمس وارڈ کے اثرات مترتب نہ ہوئے تھے۔ جب تک وہ انگلستان میں مقیم رہے عقیدہ وحدۃ الوجود کے قائل رہے۔ اس کی توثیق سیکنگارٹ کے مکتوب کے حوالہ اقباس سے ہوتی ہے جو نکلن کے انگریزی ترجمہ ”اسرار خودی“ کی اشاعت پر اس نے اقبال کے نام تحریر کیا تھا۔

”کیا آپ کی حالت میں بہت بڑا تغیر رونما نہیں ہوا ہے؟ یقیناً ہوا ہے کیونکہ جن دنوں ہم فلسفہ کے مسائل پر باہم گفتگو کیا کرتے تھے آپ وحدۃ الوجود کا عقیدہ رکھنے والے صوفی تھے۔ بعض مقالات میں اقبال نے اپنی نسبت سیکنگارٹ کی یہ رائے کسی تردید کے بغیر نقل کی ہے جو اس کو حق بجانب ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ ۱۹۵۷ء میں اقبال سیکنگارٹ کے ”شخصی غیر فنائیت“ کے نظریہ کو پسند کرنے لگے۔ وارڈ کے Theistic Pluralism و جدانی کثرۃ الوجود اور مولانا رومیؒ کی مابعدالطبیعی لہجہ میں بھی ان کو تطبیق و ہم آہنگی سی محسوس ہونے لگی۔ بعد ازاں انہوں نے رومیؒ کو اپنا مرشد تسلیم کر لیا۔ اس کا سبب صرف یہی نہ تھا کہ رومیؒ سے ان کو روحانی اثر

پیدا ہو گیا تھا یا ان ہی کی زبان یعنی فارسی میں یہ شعر کہا کرتے تھے یا دونوں کا فلسفہ تصوف اور شاعرانہ کمال ایک ساتھ یا دونوں کا مذہبی وجدان قوی تھا۔ دونوں کو وجود باری تعالیٰ پر کامل یقین اور محمد عربی سے گہری محبت و عقیدت تھی۔ یہ محاسن دیگر ادیبوں میں بھی پائے جاسکتے ہیں لیکن اقبال نے رومیؒ کو اپنی زندگی بھر کا رہنما جو قرار دیا تھا اس کی خاص وجہ یہ تھی کہ رومیؒ نے اقبال کے دو جدید خیالوں (finds) نیشتے اور برگسان کے نظریات کی بہت پہلے توضیح کر دی تھی۔

اگرچہ کہ اقبال کو جرمن زبان سے واقفیت حاصل تھی اور جرمن تصانیف کا وہ براہ راست مطالعہ کر سکتے تھے لیکن ۱۹۱۷ء اور ۱۹۱۸ء کے مابین نیشتے کی جملہ تصانیف زبان انگریزی میں منتقل ہونے کی وجہ ان تک اقبال کی رسائی آسان تر ہو گئی۔ ۱۹۱۸ء اور ۱۹۱۷ء کے درمیان برگسان کی تصانیف کا انگریزی میں ترجمہ ہوا اور اس کا مطالعہ بھی اقبال کے لیے جو فرانسیسی زبان سے واقف نہ تھے بہت آسان ہو گیا۔

اب اقبال کو معلوم ہوا کہ رومیؒ کے ساتھ وارڈ (ward) کے قریبی تعلق کے علاوہ ایک طرف تو خود ان کے اور دوسری طرف نیشتے، برگسان اور رومیؒ کے مابین گہرا ربط ہے۔ نیشتے کی طرح رومیؒ ارتقاء و حریت

امکانات، خودی کی بقا اور میلانِ اقتدار (will to power) تعمیرِ جدید کے لیے تخریب کہن کے قائل ہیں اور برگسان کی طرح حرکت کو روحِ حقیقت اور وجدان کو علم کا ماخذ تسلیم کرتے ہیں۔ یہ حیات بخش کیفیت میکڈولڈ

کے ”سماجی نفسیات“ Social Psychology اور ”مبادی نفسیات“ سے متاثر ہونے کے بعد جو علی الترتیب ۱۹۱۷ء اور ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ہیں اقبال کے قوائے عقلیہ کے لیے تقویت کا باعث ہوئی۔ حیات کو برگسان کے ”آرزو و مانگ“ کے نظریہ سے وابستہ کیا گیا ہے اور ذاتی مصلحت کے جذبہ کو انسانی شخصیت کا مرکز خیال کیا گیا ہے۔ دور ثانی میں یہ تمام امور فلسفہ اقبال کے بنیادی تصورات بن چکے تھے۔

دور دوم | اس طرح قدیم مشرقی فیلسوف کے رشد و ہدایت کے فیض اور یورپ کے متعدد جدید مفکرین سے متاثر ہو کر اقبال نے اپنے ایک بانگاہ فلسفہ کی بنیاد ڈالنی شروع کی جس کو دور ثانی کے افکار کی ممتاز ترین خصوصیت کی بنیاد ”فلسفہ خودی“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

ارادہ کی ابدیت اور تاثیر کے متعلق اقبال کے بڑے بڑے اصرار و تاکید اور حسن کی ابدیت اور تاثیر کی نسبت ان کے نگاشتہ ہوئے یقین کو اسی فلسفہ کی روشنی میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ یہ ایک ایسا ذہنی تغیر ہے جو ان سے افلاطونیت اور کثرة الوجود کے مکاتیب تصوف سے بہت دور لاکھڑا کرتا ہے۔

اقبال اپنے جدید فلسفہ کو بانگ درا کی آخری انطوں۔ اسرار خودی اور رموز بخود کی مشنویوں میں اصول کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے فکر و خیال کو خودی کے اسی تصور سے رہنمائی حاصل ہونے لگی جس کو خواہشات تجسس توقعات۔ مسامی۔ عزائم۔ قوت اور عمل کا قوی مرکز خیال کیا جاتا ہے۔ زمانی تاثیر

خودی کا وجود پایا نہیں جاتا بلکہ زمانِ خودی کے لیے قوت محرکہ یا قوتِ عمل ہے جو شمشیرِ بران کی طرح شکلات۔ رکاوٹوں اور مزاحمتوں میں سے ہو کر اپنا راستہ پیدا کرتی ہے۔ وقتِ عمل کی طرح حیات اور زندگی ہے اور زندگیِ خودی ہے اس لیے وقتِ زندگی اور خودی کو شمشیر کے ساتھ حادثہ دی گئی ہے۔

یہ نام نہاد خارجی دنیا اپنی مادی دولت کے ساتھ جس میں زمان و مکان کا سلسلہ بھی شامل ہے اور جذبات کا فرضی عالم تصورات و امکانات، دونوں خودی کے نتائجِ تخلیق ہیں لہذا فطرت کے یہ سارے محاسن ”ارادہ“ کی آفرینش ہیں خدا جو آخری اور قطعی حقیقت ہے ذاتِ مطلق اور انائے مطلق ہے۔

خدا کو ابدیِ حق سے تعبیر کرنے کا تصور اب باقی نہیں رہا۔ افلاطون اور حافظ شیرازی جیسے شعراء کو جو ایسے نظریوں کے حامل ہیں اچھی نظر سے نہیں دیکھا جا رہا ہے۔ اب خدا کو ابدیِ عدم خیال کیا جاتا ہے اور حق کو اس کے ابتدائی مرتبہ سے گھٹا کر خدا کی صفت قرار دیا گیا ہے۔ یعنی ایک ایسی صفت جو

جالیاتی اور اخلاقی دونوں اقدار کو حاوی ہے۔ خدا کے حق کی بجائے اب اس کی وحدت پر زور دیا جا رہا ہے۔ توحید پر یقین کو نفسِ الامری حقیقت تسلیم کیا جا رہا ہے کیونکہ اس کی بدولت افرادِ قوم اور بنی نوع انسان میں مقصد اور قوت کی وحدت قائم ہوتی ہے۔ یہ عقیدہ قوت میں اضافہ اور غیر مختتم خواہشات اور توقعات کی تخلیق کا موجب بننے کے علاوہ بزدلی اور خدا کے خوف کے سوا، انسانی قلوب سے ہر قسم کے خوف دہرا س کو دور کر دیتا ہے۔

خدا کا جلوہ مقیدِ خودی میں ظہور کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ صرف خودی کے

نے ان تمام موثرات کو پہلے ہی سے قبول کر لیا تھا جن کو قبول کرنے کی انکی ذہانت اور جدتِ طبع نے اجازت دی تھی۔ اپنے فلسفہ یا نظریہ کے لیے انھوں نے مختلف عناصر کو اکٹھا کیا اور پھر ایک ہمہ گیر نظام کی صورت میں انھیں پایہ تکمیل کو پہنچایا۔ یہ سب کچھ انھوں نے اپنی آٹھ تصانیف کے ذریعہ انجام دیا جو ۱۲۹۱ء اور ۱۳۹۳ء کے درمیان کے بعد دیگرے بڑی سرعت کے ساتھ شائع ہوئیں۔ اس دور میں ان کے فلسفہ کو بجا طور پر ”فلسفہ و تغیر“ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ ”فلسفہ و خودی“ کی طرح حقیقت ”کائناتیں گو واضح ہیں تاہم اس دور میں ”فلسفہ و تغیر“ و انقلاب و ارتقاء زیادہ نمایاں ہے۔

چونکہ یہ مقالہ اقبال کے تصورِ باری تعالیٰ کی وضاحت کے لیے مخصوص ہے اس لیے ان کے نظامِ فلسفہ کے دوسرے پہلوئیں کو نظر انداز کر کے صرف خدا کے متعلق ان کے مکمل نظریات کا یہاں اجمالاً ذکر کیا جائے گا۔

خدا ”بحیثیت مجموعی ایک حقیقت ہے“ اور حقیقت بحیثیت مجموعی اصلاً روحانی ہے۔ روحانی ان معنوں میں کہ خدا کی ہستی فرد اور انا ہے۔ اس کو انا اس لیے تصور کرنا چاہیے کہ انسانی خودی کی طرح وہ وحدت کا ایک تنفیسی اصول ہے وہ خود ایک ایسا نظام ہے جو تعمیری اغراض کے پیش نظر متجانس اجزاء کو باہم متحد اور اپنی ہستی حقیقی و قیوم کے جاری کردہ اوامر کو ایک مرکزی نقطہ پر مرکوز کرتا ہے۔ وہ اس لیے بھی انا ہے کہ ہمارے افعال اور ہماری عبادات کا اس کی طرف سے جواب ملتا ہے۔ کیونکہ خودی کی تصدیق کا معیار یہی ہے کہ وہ دوسرے خودی کی پکار کا جواب دے درحقیقت

خدا مقید "انا" نہیں ہے بلکہ "انائے مطلق" ہے اس لیے کہ وہ ہر شے پر قادر ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ قدرت سے باہر نہیں ہے۔
 انائے مطلق، ارسطاطالیس کے نظریہ کے مطابق کائنات کی طرح ساکن نہیں ہے۔ وہ ایک تخلیقی روح، قوی محرک یا زندہ طاقت ہے اور چونکہ اس کی ذات پر حد قایم کرنے کے لیے اس کے سوا کوئی اور ہستی نہیں ہے اس لیے وہ آزاد اور مطلق تخلیقی قوت ہونے کے علاوہ لامحدود اور بے پایاں ہے۔ لیکن اس غیر محدودیت کا مکانی مفہوم نہیں ہے کیونکہ مکانی لامحدودیت مطلق نہیں ہو سکتی۔ ذات خدا کی بے پایاں محض سطحی نہیں بلکہ بہت گہری ہے اور اس لامحدودیت کے ساتھ اپنے تخلیقی فعلیت کے کثیر اندرونی امکانات پر مشتمل ہے۔ اس کی اندلی وابدی طاقت کا لامحدود تخلیقی امکانات کے ساتھ آزاد ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ قادر مطلق ہے۔

اصلی اور اساسی انا قوت مطلقہ ہے جو آزاد اور ایک تخلیقی حرکت ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ایک ایسی حرکت کا تخیل ناممکن ہے جو اشیاء کی حرکت نہیں اس سوال کی نسبت اقبال کا جواب یہ ہے کہ اشیاء حرکت سے مستخرج ہو سکتی ہیں لیکن حرکت غیر متحرک اشیاء سے حاصل نہیں ہو سکتی۔ حرکت اپنے وجود میں فطری یا جبلی ہوتی ہے۔ اشیاء جامد اس کی فروعات ہیں۔ وہ جامد اس لیے ہوتی ہیں کہ محدود تخیل نے ان کو سکون بآتی تصور کے ساتھ حرکت کے ذریعہ حاصل کیا ہے۔ جدید علم طبیعیات کی رو سے اقبال کے اس استدلال کی حایت ہوتی ہے جس میں اشیاء کو ان کے دیگر طبعی خواص سے

قطع نظر کر کے مرکز تو انائی سے منسوب کیا گیا ہے۔

اگر اصلی انا کی حرکت ہمہ گیر ہے تو کیا وہ دو انا تغیر پذیر نہیں۔
 اس کا جواب نفی اور اثبات دونوں طرح دیا جاسکتا ہے۔ نفی میں اس لیے
 کہ اقبال کے نظریہ کے مطابق خدا کی نسبت تغیر کی اس طرح پیش قیاسی نہیں
 کی جاسکتی جس طرح انسانی حیات کے بارہ میں ہوا کرتی ہے۔ یعنی ایک حالت
 سے دوسری حالت کا مسلسل تغیر جس کا تعین ہمارے تجسس و تلاش کی بنا پر
 فطرت کے ان حدود کے اندر کیا جاتا ہے جو مزاحمت کرنیوالے ماحول سے
 گھرا ہوا ہے۔ اور اثبات میں اس لیے کہ تغیر بالکل جداگانہ مفہوم میں خدا کی
 ایک صفت ہے۔ خدا کے ساتھ تغیر کا مفہوم بے تکرار تجلیات کا ہے۔
 انسانی حیات میں جو تغیر رونما ہوتا ہے اس میں اس کی احتیاج
 تحدید اور عدم تکمیل مضمر ہے۔ انا کے مطلق حقیقت کا ”کل“ ہے۔ اس کا
 گرد و پیش کوئی اجنبی ماحول نہیں ہوا کرتا اس لیے حرکت کی صورت میں
 نامکمل حالت سے نسبتاً زیادہ مکمل حالت میں تغیر یا ایسی کوئی حالت جو اسکے
 برعکس ہو خدا کی ذات سے منسوب نہیں کی جاسکتی۔ زمانی تسلسل کا کوئی
 تصور بھی اس سے متعلق نہیں کیا جاسکتا۔ وہ ایک مسلسل تخلیق ہے اور
 اس لیے صرف اسی طرح متغیر ہو سکتا ہے جس طرح ایک مسلسل تخلیق یا توانائی
 کی مسلسل رو متغیر ہو سکتی ہے۔ لیکن ایک مسلسل تخلیق کے تغیر میں عدم تکمیل
 کا مفہوم مضمر نہیں ہے۔ تکمیل کو خاتمہ کی آخری منزل تصور کر کے ارسطو طامیس
 یا ابن حزم سے سرزد شدہ غلطی کا اعادہ نہ کرنا چاہیے کیونکہ ایسی منزل کو

جمود یا تعطل سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اس تعطل کے مفہوم میں اساسی انا کو مکمل خیال کرنا گویا اس کو معطل۔ بے مقصد اور ساکن۔ ایک نفی مطلق خیال کرنے کے مترادف ہے۔ برگسان کی طرح اقبال کے نزدیک مکمل انفرادیت کا مفہوم ایک نامیاتی "کل" ہے جس کا کوئی جزوی حصہ جدا گانہ حیثیت سے اپنی زندگی برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اساسی انا اس مفہوم کے لحاظ سے مکمل ہے تکمیل کے اس مفہوم میں "اس کے تخلیقی نقطہ و نظر کی غیر محدود وسعت" بھی مضمر ہے اس لیے اس کے "ہنوز نہیں" کا مطلب دو غیر محدود امکانات ہیں جو اس کی ذات سے وابستہ ہیں۔ ایک کامل وجود کی حیثیت سے وہ اپنی ہستی کی ہمہ گیر کلیت کو باقی رکھتا ہے اور اس کا زاویہ نگاہ غیر محدود تخلیقی امکانات کا حامل ہوتا ہے۔

لم یلد ولم یولد | اناے مطلق کی انفرادیت کی تکمیل سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اس میں تخلیقی مزید نہیں ہوتی کیونکہ تخلیق مزید ایک نئے عضو کی ساخت کو مستلزم ہے اور اصل سے علیحدہ شدہ جز کے اندر سے اس کا ثانی نمودار ہوتا ہے۔ ایک مکمل انا کی حیثیت میں جولانی و لاشریک ہو یہ تصور نہیں کیا جاسکتا کہ وہ اپنے مائل کی تخلیق کر کے خود اپنی حرم قدس میں اپنے حریف کے وجود کو گوارا کرے۔ یہی وجہ ہے کہ اس کی اولاد نہیں۔

اگر خدا اناے مطلق یا حقیقت کل، آزاد غیر محدود کا مطلق تخلیقی اور ہمہ قوت حرکت ہے تو کیا ہم براؤننگ کے الفاظ میں کہہ سکتے ہیں کہ وہ تمام و کمال خیر ہے؟ اقبال کہتے ہیں کہ کائنات کے متعلق اپنے علم کی موجودہ منزل پر اس امر کا قطعی

فیصلہ نہیں کیا جاسکتا۔ خیر و شر کی کامل نوعیت کیا ہے؟ اخلاقی اور طبعی شر کی حقیقت فطرت کی زندگی میں نمایاں طریقہ پر واضح ہے لیکن شر (۲) و متضاد افراد کے تصادم کے نتیجہ کے طور پر ظاہر ہوتا ہے اور اس لیے محدود ہستیوں کے مقابلہ میں اس کی حیثیت اضافی ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ خیر و شر متضاد ہونے کے باوجود حرکت کی ایک ہی اصل سے اس کی نسبت ضرور ہے۔

کہا جاتا ہے کہ ”اس منزل پر ہم خالص تخیل کے حدود سے گزر جاتے ہیں اور محض عقیدہ کی رو سے خیر کی آخری فتح میں ہم کو اپنی منزل مقصود دکھائی دیتی ہے“

انائے مطلق عالم کل بھی ہے لیکن اس کا علم مقید ہستی کا علم نہیں جو غیر بدیہی ہونے کے علاوہ ہمیشہ حقیقتِ غیر کے محور پر گھومتا ہے۔ چونکہ انائے مطلق کسی غیر کا محتاج نہیں ہے اس لیے اس کے علم کو انسانی علم پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

جلال الدین دوانی عراقی اور رائٹس Royce کا یہ خیال

صحیح نہیں ہے کہ انائے مطلق کا علم احساس و شعور کا تنہا اور ناقابلِ تقسیم عمل ہے جو تاریخ کے پورے دور یعنی واقعات کے انجام کو اپنی گرفت اور قبضہ میں رکھتا ہے۔ ایسا خیال کرنا گویا ایک قسم کے علم مجہول یعنی پہلے ہی سے مکمل شدہ ہئیت ترکیبی سے محض آگاہی کو اس کی ذات سے منسوب کرنے کے برابر ہے۔ اس کا علم اس کی ہمہ گیر ذات کا عکس آئینہ نہیں۔ اگر اس کو قبل از قبل مرتب شدہ واقعات کا عکس قرار دیا جائے تو ارجح۔ جدت اور آزاد

تخیلق کے لیے پھر برگسان ”حقیقت“ کو ارادہ کی محض آزاد تخیل قوت محرکہ اور اس کو اشیاء کی کثرت میں تصور و تخیل کے ذریعہ رخنہ اندازی کا موجب خیال کرتا ہے۔ اس طرح اس نے خیال اور ارادہ میں دوئی کا تصور پیدا کر کے غلطی کا ارتکاب کیا ہے۔ اس کا یہ تصور البتہ درست ہے کہ ذہنی قوت محدود خودی کا فعل مکانی ہے۔ صرف ہی نہیں بلکہ تخیل انائے مطلق کی حیات کی ایک خصوصیت ہے وہ خالص ارادہ ہی ارادہ نہیں، وہ ایک نامیاتی شعوی نشوونما اور ایک تخلیقی حرکت ہے جس میں تخیل اور وجود و نونوں متحد و متجانس ہیں۔ مستقبل سوائے اس کے کچھ نہیں کہ وہ تخیلق کے واضح امکانات کا دوسرا نام ہے۔

اس بحث سے، انائے مطلق کے ساتھ زمانی تعلق کا سوال بھی پیدا ہو جاتا ہے جیسا کہ ابتداء میں کہا گیا ہے وہ ازلی وابدی ہستی ہے اس مفہوم میں نہیں جس مفہوم میں کسی شے کی نسبت فرض کیا جاتا ہے کہ وہ ہمیشہ باقی رہے گی۔ اس تصور میں وقت کا غلط مفہوم مضمر ہے کیونکہ یہ وقت کو اس کی ذات سے خارج کر دیتا ہے۔ انائے مطلق دوامی حرکت۔ دوامی تغیر ہے اور تغیر وقت کے بغیر ناقابل قیاس ہے مگر اس کے وقت میں تسلسل کا کوئی ایسا تصور نہیں پایا جاتا جس کے لیے ماضی، حال اور استقبال ناگزیر ہو۔ اس کی ذات کے ساتھ جس نوعیت کا وقت منسوب ہے اگر اس کو ایک خط فرض کیا جائے تو وہ کوئی ایسا خط نہیں ہوگا جو اس کی حرکت معین کرنے کے لیے قبل از قبل کینچا گیا ہو اور جو نقشہ کا ایسا خط تصور نہ کیا جاسکے جس کے

کسی حصہ کو استقبال نے قطع نہ کیا ہو لیکن یہ غلطی ہے کہ وقت کو مکانی اصطلاح کے ساتھ اناے مطلق سے منسوب کیا جائے۔ یہ محض امتداد یا دوران مدت ہے لیکن محض امتداد سے کیا مراد ہے؟ ہمارے اپنے شعوری تجربہ کے تجربہ سے امتداد کی نوعیت بے نقاب ہوتی ہے۔ ہم معمولاً وقت کے تسلسل کے ساتھ اپنے تجربوں کا تصور کرتے ہیں لیکن عمیق غور و خوض کے لمحات میں ہم اپنی خودی کی گہرائیوں میں غرق ہو کر تجربہ کے اندرونی مرکز تک رسائی حاصل کرتے ہیں۔ اس گہرے انا کے دو رجیات میں حالت شعور کے مختلف مدارج ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے۔ اناے مطلق میں تغیر اور حرکت پائی جاتی ہے جو ناقابل تقسیم ہے۔ ان کے عناصر ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں اور بلحاظ ان میں تسلسل بھی نہیں پایا جاتا۔ تب تو وقت جو ہماری حقیقی خودی سے منسوب ہے جدا گانہ لمحوں کا سلسلہ نہیں ہے۔ وقت کا صرف احساس کیا جاسکتا ہے اس کو تصور اور شمار میں نہیں لایا جاسکتا۔ وہ اس چیز سے باہر کچھ نہیں ہے جس میں انا حرکت کرتا ہے۔ وہ اس کی باطنی رسائی، اس کے قابل تحقیق امکانات ہیں جو اس کی فطرت کی گہرائیوں میں پائے جاتے ہیں۔ ایک آواز اور تخلیقی حرکت کے ذریعہ ان کو قوت سے فعل میں لایا جاتا ہے۔ جیسا کہ برگسن نے غلطی سے سمجھ لیا ہے اس کو خودی پر تقدیم حاصل نہیں ہے۔ خالص زمانی یا مکانی قوتیں کثرت کو نہیں روک سکتیں یہ خودی کا کام ہے جو ترکیب و ترتیب کے نامیاتی گل میں اُسپر قابو پالیتی ہے۔

اس استدلالی تمثیل میں اناے مطلق کا وقت بھی مندرجہ بالا مفہوم

میں خالص ہے۔ یہ اس کی تخلیقی حرکت ہے جس کو حقیقتاً اس کے ذاتی غیر محدود امکانات سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جن کو نئی تخلیق کے ذریعہ عدم سے وجود میں لایا جاتا ہے۔ وہ محض امتداد ہے جس میں خیال، عمل اور مقصد تعمیر و جدت کے لیے ایک دوسرے میں نفوذ کرتے ہیں یعنی ایک ایسی وحدت کے لیے جس میں ماضی حال میں فنا ہو جاتا ہے اور مستقبل پہلے امکانات کی صورت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اقبال کے نظریہ کے مطابق۔ برگسان کا یہ استدلال صحیح ہے کہ تجربہ و ماضی ہے جو حال میں ضم ہو جاتا ہے لیکن اس بنا پر کہ ”استقبال کے دروازے“ حقیقت کے لیے پہلے رہنے چاہئیں“ فلسفہ غایات سے انکار درست نہیں ہے۔ اقبال کہتے ہیں کہ اگر غایت سے قبل از قبل مقدر شدہ امور کی تکمیل مراد ہے تو برگسان کا اعتراض حق بجانب ہے۔ اس قسم کا نظریہ ارضی کائنات کے نظام کو پہلے ہی سے مقدر اور مکمل شدہ ابدی سانچے کا چربہ یا نقل قرار دیتا ہے یہ خالص وقت کو ”حقیقت“ کے لیے ناقابل انطباق بنا دیتا ہے۔

انائے مطلق کا مقصد ہوتا ہے مگر اسی مفہوم میں جس مفہوم میں کہ ہمارے اپنے شعور کا کوئی مقصد ہوتا ہے۔ ہمارے شعور کی وحدت ماضی

۱۔ و ۲۔ یہ نظریہ کہ کائنات کے تمام تغیرات کسی غایت یا مقصد سے واقع ہوتے ہیں۔

کہ نہ صرف اپنے آغوش میں لے لیتی ہے بلکہ آگے کو بھی حرکت کرتی ہے بمقصد کی طرف کنایہ ہوتا ہے اور مقصد کا اس وقت تک تصور قائم نہیں ہوتا جب تک کہ استقبال کی جانب کوئی کنایہ موجود نہ ہو۔ مقصد و حقیقت سوائے اس کے کچھ نہیں کہ حالت شعور میں وہ آگے کی جانب ایک حرکت ہے۔

حافظہ اور پیش بینی دونوں قوتیں ہمارے شعور کی موجودہ حالت پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ ہماری اپنی شعوریت کی اس مماثلت کے لحاظ سے انہماک مطلق تمام و کمال اس معنی میں با مقصد ہے کہ ماضی کے تحفظ اور اس کی انہماک کے ساتھ اپنے آپ کو نقطہ کمال پر پہنچانے میں وہ آگے کی جانب متحرک ہے اس کا مزید مطلب یہ ہے کہ وہ محض ایک توی یہج ہی نہیں بلکہ انتخابی طاقت ہے جو امکانات کی دولت سے مالا مال ہے جس کی تفصیلات کا محض تصور اور انتخاب ان کی تخلیق کا باعث ہوتا ہے۔ اس طرح وہ نہ صرف ماضی کو بلکہ اپنے تخیل علم کے سارے امکانات کو حقیقت مشہود کی حیثیت سے اپنی حرکت کے ساتھ ساتھ قائم رکھتا ہے۔

آخری دور میں خدا کے متعلق اقبال کے تصور کا یہ ایک اجمالی

بیان ہے۔

ایم۔ اے کی ڈگری کے لیے ہندستان میں مغربی فلسفہ کے مطالعہ انگلستان اور جرمنی میں اسلامی فلسفہ پر ان کے تحقیقاتی کام نے فلسفہ اقبال کے لیے عموماً "حقیقت" "الہیہ" Divine Reality کے لیے خصوصاً زمین چھوڑ کر دی۔ اوائل عمر میں ان کی مذہبی تربیت نے اس کے لیے تخم

نرا ہم کیا جس سے ایک خوبصورت پودے کی نشوونما ہوئی جس کو میں نے اس
مقالہ میں نہایت خشک اور غیر دلچسپ انداز میں بیان کیا ہے۔ تخم کے
نبعی اسکاتات، زمین کی زرخیزی، آب و ہوا یا عصری رجحانات کی موزونیت۔
کے نتیجہ کے طور پر قوت کے ساتھ اس پودے کی نشوونما ہونے لگی لیکن اپنے اس
تصور کی مستقل اور آخری صورت قائم ہونے سے قبل انھوں نے سولاناے
رومی، میکٹکارٹ، جیمس وارڈ، برگسان اور نیٹشے کے فلسفوں کا اثر قبول
کیا متعدد دیگر تصورات کے اعتبار سے اوروں کے اثرات خواہ کچھ ہی کیوں
نہ ہوں لیکن زیر بحث مسئلہ کے حل میں اقبال کی فکر جیمس وارڈ سے ضرور
متاثر ہوئی ہے۔

نیٹشے کے فلسفہ میں خدا کا کوئی تصور نہیں ہے۔ انسان برتر کے تصور
میں انہماک کی وجہ سے معاشرہ اور حقیقت سے متعلق اس کے تصورات
گمنامی کے نذر ہو جاتے ہیں۔ برگسان کا ”تخلیقی جمیع“ سو پہاڑ کے غیر شعوری
مقصد سے بہت مشابہ ہے۔ اس کے برخلاف شعوری اور شخصی نقطہ نظر سے
”حقیقت مطلقہ“ اقبال کے نزدیک خدا ہے۔ میکٹکارٹ کو خودی کی آخری منزل
وقت کے تسلسل میں نہیں بلکہ ابدیت میں حاصل ہوتی ہے لیکن وہ ملحد ہے
رومیؒ اور اقبالؒ میں بہت کچھ مشترک ہے لیکن ان کے اکثر تصورات
سے وحدۃ الوجود کے مسلک کا اظہار ہوتا ہے۔ وارڈ کا حال کچھ مختلف ہے۔
اقبال پر اس کا اثر بہت زیادہ ہے جس کا اندازہ کرنے کے لیے مسئلہ زیر بحث
پر دونوں کے تصورات کے مابہ الاشتراک امور کا مطالعہ ضروری ہوگا۔

دونوں کانٹ کی طرح خدا کے وجود کی نسبت تین بدنام دلائل کو مسترد کرتے ہیں۔ افلاطونیت۔ اصنام پرستی اور مطلقیت کا انکار کرتے ہیں و نیز پہلے ہی سے مقدّر شدہ حقیقت کی "کلی معرفت" اور خدا یا محدود خودی پر تسلسل وقت کے نظریہ کے انطباق پر اعتراض بھی کرتے ہیں۔ یہ سب تقریباً ایک ہی قسم کے وجوہ کے نتائج ہیں دونوں کثرت کائنات کے قائل۔ خدا وحدت پرست ہیں۔ دونوں تخلیقی حریت اور فرد کی بقا پر ایقان رکھتے ہیں۔ دونوں کے نزدیک یہ مادی دنیا مختلف "انا" کے مابین باہمی رد عمل کا نتیجہ ہے۔ ان کا خیال ہے کہ دماغ نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے جسم کی تخلیق کی ہے اور وقت کا تسلسل بھی دماغ ہی کے فعل کا نتیجہ ہے۔ خدا کے لامحدود باشعور اور عالم کل ہونے کے بارہ میں دونوں کے دلائل اور مفہوم کی ایک ہی نوعیت ہے جو محدود انا میں خلقی اور جبلتی ہونے کے باوجود اسکی ذات ان سب سے اسی طرح ماورا ہے جس طرح کہ ہر جسم یا عضو اپنے ہر جز کے لیے خلقی ہونے کے باوجود ہر حصہ جسم سے ماورا ہے۔ دونوں کے نزدیک خدا کی ذات کامل آزاد اور تخلیقی قوت ہے جو آزاد مگر غیر مطلق انا کی تخلیق سے اپنی حریت کے حدود معین کرتی ہے لیکن دونوں سمجھتے ہیں کہ یہ داخلی حد بندی ذات مطلق کی مکمل آزادی کے مغائر نہیں ہے دونوں کے نظریات کے لحاظ سے خدا اپنی تخلیقی رفتار ترقی میں مکمل ہے کیونکہ یہ رفتار ترقی بذات خود مکمل ہے نہ کہ تکمیل کی خاطر اس کی حرکت جاری ہے۔ دونوں یہی کہتے ہیں کہ خدا کی مرضی محدود "انا" کے واسطے اپنا فعل انجام

دیتی ہے (Wundt) کے خیال کے مطابق دونوں کا اس امر پر یقین ہے کہ استدلال مذہب کی ضرورت کو ثابت کر سکتا ہے لیکن اس کو محض علم میں تبدیل نہیں کر سکتا دونوں اس امر پر متحد ہیں کہ وجود باری پر یقین گو ایک ایسا مذہبی تصور ہے جس کی بنیاد معقولیت کی اساس پر مبنی ہے۔ تاہم اس کی ذات کا تحقق اور اس پر یقین محض استدلال کے زور سے حاصل نہیں ہوتا صرف محبت ہی کے ذریعہ اس کے ساتھ براہ راست تعلق قائم ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ اسی محبت کے ذریعہ محدود و محدودی حیات جاوید حاصل کر سکتی ہے۔

ان تمام تفصیلات سے واضح ہوتا ہے کہ اقبالؒ جیسے وارڈ کے رہن منت ہیں۔ اگر ان کو وارڈ کا شاگرد کہا جائے تو طعنا نصابی نہ ہوگی لیکن یہ کہنا بھی بڑی غلطی ہے کہ خدا کے متعلق وارڈ کے تصور سے آگے اقبالؒ کے تصور نے ترقی نہیں کی ہے۔ انھوں نے یقیناً ایک بہت ہی اہم پہلو میں اپنے تصوری ارتقا کا ثبوت دیا ہے۔ وارڈ خدا کی ہستی کو ابدی قرار دیتا ہے لیکن اس نے ابد کی توضیح نہیں کی ہے۔ اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ وقت کے غیر مسلسل ہونے کا اس کے پاس کوئی تصور نہیں ہے۔ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک حدیث شریف کو اساس قرار دیکر جس میں زمانہ کو خدا کی ذات سے منسوب کیا گیا ہے۔

لے اس ارتقاء کے اجزاء اسلامی ہیں اور ان میں سے اکثر روحی ج کے واسطے سے حاصل ہوئی ہیں۔ بعض ان کے تحقیق استنباط کا نتیجہ ہیں۔

اقبال نے برگسان کے خالص امتداد کے نظریہ کو چند ترمیمات کے ساتھ قبول کر لیا ہے جس کے ذریعہ انھوں نے خدا کی ابدیت کی نہ صرف توضیح کی ہے بلکہ حقیقت ذات کی قوت محرکہ کے پہلو پر بڑی کامیابی کے ساتھ زور دیا ہے۔ اس کے علاوہ تکمیل کی نسبت اقبال کا تصور دارڈ کے نظریہ سے مختلف ہے کچھ تو یہ برگسان سے مستعار لیا گیا ہے۔ اور کچھ ان کا اپنا ہے۔

جب ہم دارڈ۔ برگسان اور اقبال کے طریقوں کا موازنہ کرتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ اٹالیہ کے جدید تخیل پرستوں کی طرح یہ تینوں شخصی تجربے اپنے اپنے نظریوں کی ابتداء کرتے ہیں اور اس طریقہ میں کوئی نقص نہیں ہے چونکہ تجربہ سے قبل ہم کو ہر چیز کا یقین حاصل ہوتا ہے اس لیے مذکورہ بالا طریقہ درست سمجھا جاسکتا ہے اگرچہ کہ خود اقبال نے حقیقت ابدی کی تلاش میں تجربہ کو نقطہ آغاز قرار دینے کو واحد صحیح طریقہ قرار نہیں دیا ہے۔ اس بہترین طریقہ کے ساتھ ایک بہت بڑا خطرہ بھی لاحق ہے جو ہر چیز کو تشبیہی نقطہ نظر سے دیکھنے کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے۔ میرے نزدیک دارڈ اور اقبال دونوں اس خطرہ کا شکار ہیں۔ تاہم یہ صحیح ہے کہ اپنے تجربہ سے ہٹ کر کسی اور اصطلاح میں ہم شعور سی دنیا کے مٹا ہر کی ترجمانی نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ انسانی مساعی کی مماثلت سے قطع نظر کر کے تو انائی کی اکائی کی حیثیت سے برقیہ کا بھی تصور نہیں کیا جاسکتا۔ یہ بھی حقیقت ہے کہ اپنے تخیلات سے الگ ہو کر ہم خدا کا بھی تصور قائم نہیں کر سکتے اس لیے تجرباتی حقائق اور تصورات کی اصطلاحوں میں پیش کی ہوئی تعبیرات کو غلط

ٹھہرایا نہیں جاسکتا۔ اس ٹیلے خدا کے متعلق تشبیہی تصور کی نسبت ہمارا یہ
 خیال حق بجانب ہے کہ بحیثیت مجموعی یا محدود زاویہ نگاہ سے وہ "حقیقت"
 کے بالکل مطابق ہے۔ یہ خیال بھی درست معلوم ہوتا ہے کہ جزوی نقطہ نگاہ
 میں مزید ترقی کا امکان ہے۔ تاہم میرے نزدیک یہ بالکل واضح ہے کہ
 حقیقت بحیثیت مجموعی جو کچھ بھی ہے محدود خودی کی نظر سے اس کو ہمیشہ پوشیدہ
 رہنا چاہیے کیونکہ جز اپنی تمام تحدیدات کے باوجود اس "کل" کی معرفت پر
 کیسے قادر ہو سکتا ہے جو لازماً اس کی رسائی سے باہر ہے؟

سید نذیر نیازی

اقبال کی عظمت فکر

اقبال کی شاعری اور فلسفہ کی تشریح میں بہت کچھ لکھا گیا اور لکھا جائے گا لیکن اس موضوع کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے جہاں کئی ایک مباحث پر نظر رکھنا ضروری ہے وہاں اس امر کی تحقیق بھی لازم آئے گی کہ دور حاضر کے غور و فکر میں ایک فلسفی کی حیثیت سے انھیں کیا درجہ حاصل ہے ؟ سوال صرف یہ نہیں کہ اقبال کا ذہنی ارتقا کیونکر ہوا اور ان کے افکار و نظریات کو کون کون سی منزلیں طے کرنا پڑیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ان

افکار و نظریات کی تکمیل نے آخر آخر کیا شکل اختیار کی۔ جدید علم و حکمت کے بعض اساسی تصورات پر وہ کس انداز سے تنقید کرتے ہیں اور اسلام کے چند مخصوص عقائد کو انھوں نے کس رنگ میں پیش کیا۔ ان دو بڑوں مسائل کی بحث میں اقبال کا فلسفہ اگرچہ من وجہ الملک ہماری نظر سے اوجھل رہے گا بایں ہمہ وہ ایک عمدہ ذریعہ ہے اس کی وسعت و اہمیت اور قدر و قیمت کی تعین کا۔ ضمناً اس سے یہ بھی ثابت ہو جائے گا کہ اقبال کے فلسفیانہ خیالات ہر لحاظ سے بدیع اور اپنی تخلیق یعنی ذہنی جدوجہد کا نتیجہ ہیں۔ ہم نے یہ بات اس لیے کہی کہ ان خیالات کو مغرب یا اسلام کے علاوہ کسی دوسرے سرچشمے سے منسوب کرنا اصولاً مغالطہ ہے اور عملاً اس ضابطہ حیات سے گریز کی ایک صورت جس کو اقبال نے شریعت کا مقتضا قرار دیا۔ اگر اقبال کا غور و فکر سچ صحیح ان تصورات کا رہین منت ہے جو یورپ سے آئے اور اس کا نام نہاں اسلامی فکر اس کی حقیقی روح سے سراسر بے تعلق تو کیا وجہ ہے کہ نظری اعتبار سے مغرب کا حق رہنمائی تسلیم کرتے ہوئے ہم اخلاق و معاشرت اور بالخصوص مسائل حاضرہ میں اس کی پیروی نہ کریں؟ ظاہر ہے کہ اس سے بڑھ کر غلط رائے اقبال کی شاعری اور فلسفہ کے متعلق اور کوئی نہیں ہو سکتی۔ بایں ہمہ اس کا اظہار اکثر ہوتا رہتا ہے — لفظاً نہ سہی تو معنماً ضرور — اور تعجب یہ ہے کہ اس ملک کے علمی اور ادبی حلقوں کی طرف سے! وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتے ہیں کہ اقبال نے جدید فلسفہ کی تنقید و تصحیح میں کس انداز سے قدم اٹھایا اور اسلامی تعلیمات کے عقلی اور

عمرانی پہلوؤں کو جس شکل میں نمایاں کیا اس کی اُستلانی قدر و قیمت کیا ہے یعنی وہ کیا اصول ہے جو تمام عالم کو ایک مشترک اساس پر جمع کرے گا۔ غلاہر ہے کہ یہ مسئلہ ایک طویل بحث کا محتاج ہے جس کی تفصیل کا سر دست موقع نہیں۔ البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ سطور ذیل میں ہم اس کے بعض عناصر کا ایک اجمالی خاکہ پیش کر دیں جیسا کہ اس تمہید سے ایک حد تک مترشح ہو جاتا ہے۔

اقبال کا عہد | اقبال نے آنکھ کھولی تو اسلامی دنیا کی حالت ٹبری یا سنگز و مغرب کی آبیاری کی تھی نہایت تیزی سے خشک ہو رہا تھا، دوسری نجات مغربی تہذیب و تمدن اور علوم و فنون کی رَوَدن بدن بڑھتی چلی آتی تھی یہ موقع بڑے غور و فکر اور حزم و تدبر کا تھا لیکن اس وقت مبصر کم تھے اور متقلد بہت زیادہ وہ اپنی روشن خیالی اور تہجد پسندی کا اظہار تقلید و تشبہ سے کرنے لگے تو دردِ مندانِ ملت کا ایک طبقہ ان کی مخالفت پر اٹھ کھڑا ہوا اور عقلاً اور نقلاً اس امر کا ثبوت ہم پہنچانے لگا کہ نئی تہذیب کے اصول اسلام کے منافی ہیں جو یورپ کے دہریت اور اماریت پسند فلسفہ کے علی الرغم اپنی صداقت اور حقانیت پر مضبوطی کے ساتھ قائم ہے۔ بایں ہمہ اس جنگ و جدال کی حیثیت داخلی یعنی زیادہ تر خود مسلمانوں کے اندر خیالات کے رد و کد یا ایک دوسرے کی تردید و تائید تک محدود رہی۔ گویا مغربی تہذیب اور اسلام کے تصادم نے ذہنی اعتبار سے جو مسئلہ پیدا کر دیا تھا اس کی صحیح نوعیت کا احساس بہت کم لوگوں کو ہوا اس کے لیے اسلام کے

ساتھ ساتھ جدید فلسفہ اور علم و حکمت سے پوری پوری واقفیت شرط تھی جس کا ظاہر ہے ابتدا میں بہت کم موقعہ تھا اقبال نے سب سے پہلے اس مسئلے کی حقیقی نوعیت کو سمجھا اور اس پر اسی تفصیل اور جامعیت سے نظر ڈالی جیسا کہ اس کا تقاضا تھا۔ بال جبریل میں وہ خود کہتے ہیں :-

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا
عشق تمام مصطفیٰ، عقل تمام بولہب

یوں بھی عشق اور عقل کی اس جنگ نے ان کے سینے میں جو اضطراب اور بے چینی پیدا کر دی تھی اس کی نظیر شکل ہی سے ملے گی۔ وہ پہلے مفکر ہیں جو صدیوں کے جمود اور بے حسی کے بعد مشرق کی خواب آلود اور مردہ سرزمین میں پیدا ہوئے۔ اسلام کے ذہنی ایضاً میں ان کا مقام نہایت بلند ہے، اس قدر بلند کہ ان کی شاعری اور فلسفیانہ تحریروں سے باہر اسلامی غور و فکر کا کہیں وجود ہی نہیں۔ اقبال نے فکر حاضر کے آغاز، تدریجی نشوونما مقصد و منہاج اور اساسی تصورات کا بالاسیتعاب جائزہ لیتے ہوئے ایک ایسی تحریک کی ابتدا کی جس کی روح خالصاً مذہبی اور مدعا یہ تھا کہ اسلام کے عقلی اور عمرانی حقائق کو از سر نو اجاگر کیا جائے۔ خوش قسمتی سے اس کے لیے انھیں شاعری کا موثر اور دلنشین پیاریہ ہاتھ آگیا اور وہ عالم اسلام کے ایک نئے رومی کی حیثیت سے اس خدمت کی تکمیل میں مصروف ہو گئے جو معلوم ہوتا ہے شروع ہی سے ان کے لیے مقرر ہو چکی تھی ان کا اپنا ارشاد ہے -

چورومی در حرم دادم ازاں من از و آموختم اسرار جاں من
 بد و رفتنہ عصر کہن او بد و رفتنہ عصر رواں من
 جس طرح آج سے کئی صدیاں پہلے عارف روم کو متکلمین کے
 ایک گم کردہ راہ اور یونانیت زدہ فریق سے کہنا پڑا تھا:-

سورسٹالیس و سوربوعلی کے شناسا گفتمہ بنیٰ منجلی
 چند چند از حکمت یونانیاں حکمت قرآنیاں راہم بخواں
 بعینہ اقبال نے قرآن اور سنت کو دیں راہ ٹھہراتے ہوئے الحاد
 و بے دینی کے اس سیلاب کو روکنے کی کوشش کی جو مغربی تہذیب تمدن
 اور علم و حکمت کی آڑ میں دنیا کے اسلام کی طرف بڑھ رہا تھا اور اس مقصد
 میں کہاں تک کامیاب ہوئے اس کا جواب کچھ اس حرکت اور سرگرمی سے
 ملے گا جو اقبال کی شاعری اور حکیمانہ تحریروں نے مسلمانوں کے تعلیم یافتہ
 اور بالخصوص نوجوان طبقے میں پیدا کر دی ہے اور کچھ ان کے اور عہد
 جدید کے تصورات کا مطالعہ اس طرح کرتے ہوئے کہ اقبال کی جداگانہ حیثیت
 ہمارے پیش نظر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم نے اس بحث کو دو حصوں میں
 تقسیم کر دیا ہے۔ مغربی فلسفہ کی تنقید اور اخلاق و عمرانیات میں اسلام
 کے بعض اساسی تصورات کی تشریح۔ سب سے پہلے شق اول یعنی
 مغربی فلسفہ کی تنقید کو لیجیے۔

۱۔ مغربی فلسفہ کی تنقید | یہاں اس امر کا تذکرہ بے سود ہو گا کہ
 ذہنی اعتبار سے اقبال کے غور و فکر کو

جس تحریک سے سابقہ پڑا وہ مغربی یا زیادہ صحیح معنوں میں یہ کہیے کہ اس زمانہ کا فلسفہ ہے۔ لہذا اس فلسفہ کے مختلف پہلوؤں اور بعض مشاہیر فلاسفہ کے خاص خاص افکار کا ایک اجمالی خاکہ ہمارے سامنے ہونا چاہیے۔ موجودہ فلسفہ کی ابتدا انشاء الثانیہ سے ہوئی جب نئے نئے سیاسی اور اجتماعی شئون علیٰ ہذا خیالات کی بیداری اور ذہنی تبدیلیوں نے اہل یورپ کے اندر زندگی کا ایک تازہ اور وسیع تخیل پیدا کر دیا تھا۔ انشاء الثانیہ میں فی الواقعہ اس انقلاب کی صلاحیت تھی بھی یا مغرب کے اس جدید ارتقاء میں بعض دیگر اثرات نے حصہ لیا۔ یہ ایک جداگانہ بحث ہے جس میں صرف دو باتیں اس قابل ہیں کہ ان کو خصوصیت سے یاد رکھا جائے۔ اول یہ کہ جدید فلسفہ کے نشوونما کا جو بھی سبب ہو وہ اپنی مقدار اور اوصاف دونوں اعتبار سے اس قدر وسیع اور عمیق تھا کہ اس سے اگلے پچھلے تصورات کی دنیا یک قلم بدل گئی۔ ثانیاً اقبال کی رائے تھی کہ اس فلسفہ کا تاثر پورا انسان حقائق سے طیار کیا گیا جو دنیا سے اسلام سے آئے اور اس میں بعض اسلامی روایات شدت سے کام کر رہی ہیں۔ یہ رائے نہایت اہم ہے کیونکہ اگر فکر حاضر کے اس تجزیے کو تاریخی لحاظ سے صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ایک تو باوجود عظمت اس کے تفوق اور برتری کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے، دوسرے اسلام کی عقلی اور ذہنی روایات کی تجدید میں ہمیں ایک نئی اساس مل جاتی ہے جیسا کہ اقبال کافی الواقعہ مقصد تھا گو اس کی تفصیل میں ہم اپنے موضوع سے بہت دور نکل جائیں گے۔ بایں ہمہ طالب علم کا فرض ہے کہ

دورانِ بحث میں اس حقیقت کو کبھی فراموش نہ کرے۔

بہر حال مغربی فلسفہ کی ابتدا، نشاۃ الثانیہ سے ہوئی جب یورپ میں ایک نئی زندگی کا تصور پرورش پاتا تھا اور علوم و فنون کی دنیا میں استخراج و استدلال کی بجائے تجربہ اور مشاہدہ کا آغاز ہوا۔ اس فلسفہ کے اخلاقی اور اجتماعی پس منظر کی طرف ہم آگے چل کر اشارہ کریں گے۔ یہاں قابلِ غور اہم علوم و فنون کی وہ ترقی ہے جو اس کے دوش بدوش جاری رہی اور جس نے فلسفہ کے ساتھ مل کر ذہنی اعتبار سے ایک نئی فضا کی تخلیق میں حصہ لیا۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو مغربی تہذیب کے اس دوسرے مظہر یعنی علوم و فنون یا اصطلاحاً زیادہ صحیح الفاظ میں علومِ فطرت (یا سائنس) کا نشو و نما افکار و خیالات کے نشو و نما سے بھی کہیں زیادہ سریع اور اس کے انکشافات و تحقیقات کا سلسلہ اجتہاداتِ عقل کی نسبت زیادہ حیرت انگیز تھا۔ جس طرح فلسفیانہ غور و فکر اور نظریوں کی جہالت نے قدیم معتقدات اور اہام کی دنیا کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا، بعینہٴ علمی معلومات سے فلسفہ کی توجہ بعض ایسے حقائق کی طرف منعطف ہو گئی جو ابھی تک اس کی نظر سے پوشیدہ تھے۔ رفتہ رفتہ سائنس کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ وہ فلسفہ کی جگہ لے سکتا ہے اور اس کے علمبردار یہ دعویٰ کرنے لگے کہ سفاہر کائنات کی طرح حیاتِ انسانی کا ہر مظہر بھی قوانینِ فطرت کے ماتحت آجاتا ہے۔ یہ عواض تھے جو یورپ کے سیاسی اور اجتماعی حوادث کے ساتھ اخلاق اور مذہب کے لیے نہایت دور رس تبدیلیوں اور ایک غیر معمولی انقلاب کا

باعث ہوئے اور جن کی بے اعتدالیوں نے اصولاً نہیں تو عملاً الحاد و بے دینی کا راستہ صاف کر دیا۔

اس مختصر سی تمہید کے بعد اب ہمیں خود مغربی فلسفہ کے مذاہب بہمہ اور مخصوص تصورات کا تھوڑا بہت اندازہ کر لینا چاہیے۔ اہل یورپ کا خیال ہے کہ ان کے انکا رکمت کی ابتدا دیکارٹ سے ہوئی جس کے منہاج تفکیک نے آج سے تقریباً چار سو برس پہلے ایک نئی تعمیر کی بنیاد ڈالی لیکن دیکارٹ سے کانٹ یا برگسان یعنی جدید فلسفیانہ رجحانات کے نشو و نما تک جملہ مسائل پر نظر ڈالنا اتنی زیادہ تحریکات اور گوناگوں مباحث میں قدم رکھنا ہے کہ حکمت حاضرہ کے کسی ایک مذہب یا کسی ایک نظام یا اس کے دینی اور ابعد الطبعی خیالات یا عقل و علم اور اخلاق و عمران کے متفرق نظریوں کا ایک معمولی سا خاکہ بھی بہت کافی تفصیل اور تشریح کا مقتضی ہے۔ اندریں حالات بہتر ہو گا کہ ہم اپنی توجہ اس فلسفہ کے ان پہلوؤں تک محدود رکھیں جو زیر نظر بحث میں خصوصیت سے اہم اور قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے کانٹ کا ذکر کرنا چاہیے جس نے اپنے پیش روؤں کے نتائج فکر کو سامنے رکھتے ہوئے موجودات کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا موجودات ظاہرہ (ایسا جیسا کہ ہمیں ان کا علم ہوتا ہے) اور کما ہی (جیسا کہ وہ فی الواقعہ ہیں) اور پھر عقل کی نوعیت، طریق کار اور حدود و فرائض پر ایک غائر نگاہ ڈالتے ہوئے اس نظریے کا اعلان کیا کہ وہ (عقل) حقیقت کے فہم سے عاری ہے۔ کانٹ کی یہ تنقید اگرچہ خود عقلیت کے حق میں

جو مذہب اور اخلاق کی جڑوں کو اندر ہی اندر سے کھوکھلا کر رہی تھی ایک منرب کاری ثابت ہوئی اور اس نے خود بھی ایک دوسرے ذریعے یعنی عقل عملی کی مدد سے خدا، قدر و اختیار اور حیات بعد الموت کا اثبات کیا لیکن وہ ان کے عدم وجود یا محض اصطلاحی وجود کے لیے بھی ایک حجت کا کام دے سکتی تھی۔ جیسا کہ آگے چل کر خود بخود ظاہر ہو جائے گا۔ کانٹ کے بعد دوسری نامور شخصیت ہیگل کی ہے۔ اس کا فلسفہ نہایت دقیق ہے، خاصاً تجریدی اور محسوس کو بالکل خاطر میں نہیں لاتا۔ یہاں قابل ذکر باتیں صرف دو ہیں۔ ایک تو اس کا جدی مہینج جس کے ماتحت اس نے حقیقت کے (چونکہ فکر کی) لائق نہایت ہی کا ایک تدریجی منظر ہے) زمانی انکشاف کی تشریح کی اور دوسرا یعنی اسی اعتبار سے زمانے کی حرکت دوری یا بالفاظ دیگر عدم حقیقت کا تصور۔ دوسری جانب سائنس کا رشتہ و ن بدن مذہب اور مابعد الطبیعات سے منقطع ہو رہا تھا اور اس کے زیر اثر یہ خیال عام تھا کہ مادہ ہی ہمارے حواس کی علت ہے۔ یہ نظریہ اگرچہ برکے کے نزدیک سراسر غلط تھا، چنانچہ اس نے ثابت بھی کیا کہ حواس کی حقیقی علت ذہن ہے نہ کہ مادہ بایں ہمہ اس کا احتجاج بے نتیجہ رہا اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ اس سے ہیوم کی تشکیک یعنی ذہن سے انکار کا راستہ صاف ہو گیا اور مادیت پسندی کی اس رو میں کوئی فرق نہ آیا جس کی انتہا پایان کا رکرمت کے فلسفہ قطعیت میں ہوئی اس فلسفہ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان کو تین مرحلوں سے گزرنا پڑتا ہے، پہلا مرحلہ مذہب کا ہے، دوسرا فلسفہ اور تیسرا اور آخری سائنس کا، اشیا کا وجود بعینہ ویسا ہے جس طرح ہمیں ان کا

اور اک ہوتا ہے، ان کے پیچھے نہ کوئی وجود ہے نہ ذات نہ حقیقت۔ ان مختلف خیالات اور مذہب سے ہٹ کر اب زیادہ قریب کے فلسفیوں میں سے نیٹے، برگسان اور شوپنہار کے افکار کا ہلکا سا تصور کر لینا چاہیے۔ شوپنہار کی رائے میں حقیقت مطلقہ کو محض ایک ارادہ یا مشیت ٹھہرایے جس میں نہ شعور ہے نہ بصیرت، لہذا زندگی صرف زندہ رہنے کی آرزو اور اس لیے تصادم، انتشار اور درد و کرب سے معمور۔ نیٹے ایک طرف کانٹ اور ہیگل کا ہمنوا ہے اور دوسری جانب زندگی کو شوپنہار کے خلاف صرف زندہ رہنے کی آرزو یعنی خواہش زلیست (اور اس لیے مذموم) سے نہیں بلکہ خواہش اقتدار (اور اس لیے محمود) سے تعبیر کرتا ہے۔ برگسان کا مسلک دونوں سے جدا ہے وہ تغیر اور انقلاب کو اصل حقیقت اور اس لیے زندگی کو حوادث کا ایکٹ غیر مختتم سلسلہ ٹھہراتا ہے۔ تغیر و انقلاب کے لیے چونکہ زمانے کا وجود مستلزم ہے۔ لہذا برگسان نے اس کی واقعیت پر اصرار کرتے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ زمانے کی ماہیت ہے ”ثبوت و قرار“ یعنی ہونے کا وہ احساس جس کا تعلق نفس انسانی سے ہے نہ کہ زمان قار سے جو گویا ریاضیات کا زمانہ ہے جس کا ایک ماضی ہے ایک حال اور ایک مستقبل اور جس کو آفات و لمحات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ برگسان کے فلسفہ کا دوسرا اہم جز عقل کے بدلے وجد و جہا کی حمایت کرنا ہے۔ حقیقت کا علم وجدان ہی سے ہو سکتا ہے۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے جسے فکر کی عینک سے دیکھیے تو متنہا ہی اثبات (تینات) کی ایک کثرت اور تعدد میں بدل جاتی ہے۔ گویا زندگی ایک ”دولتہ“ حیات ہے۔

اور وہ خود ارتقائے تخلیقی کا ایک لامتناہی سلسلہ جو ہر لمحہ پھیلتا اور آگے بڑھتا ہے، مگر جس میں نہ شعور ہے نہ ارادہ، نہ غایت نہ بصیرت، بالفاظ دیگر ایک کامل مکمل ”دہریت“ اس اصطلاح کے لغوی معنوں (دہر۔ زمانہ) میں ان تصورات کے ساتھ ساتھ اگر ہم سائنس کے اس حیرت انگیز انکشاف یعنی نظریۂ اضافیت جس نے زمان و مکان کی مطلقیت کا خاتمہ کر دیا، علی ہذا بریڈلے اور میک لے گرٹ کے استدالات و برہانات جن میں سے اول الذکر کو انایا خودی اور موخر الذکر کو زمانے کی واقعیت سے انکار تھا تو اور بھی اچھا ہو سکا کیونکہ اس طرح ہم اقبال کی تنقید کا زیادہ بہتر اندازہ کر سکیں گے۔ البتہ مغربی فلسفہ کی اس تازگی اور تنوع پسندی سے جو اس کی طاقت اور قوت کا ایک ناقابل انکار ثبوت ہے یہ غلط فہمی نہ ہو کہ یورپ کے ذہنی افکار میں حزن و یاس اور ترک و تعطل کی کوئی مثال نہیں ملتی۔ اس کے لیے ہمیں ایک دفعہ پھر شوپنہار کی طرف اشارہ کرنا پڑے گا جس کے نزدیک انسان کی ہستی در دو مصیبت کے سوا اور کچھ نہیں اور اسے بچنے کا واحد ذریعہ یہ کہ ہم ”خواہش زریست“ سے گریز کریں۔ شوپنہار دو درمیان کا سب سے بڑا قنوطی ہے اور اس کی نظر میں دنیا جاڑے کی کبھی نہ ختم ہونے والی رات جس میں ایک بے بصیرتیت زندگی کی لاتعداد شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ یہ زندہ وجود تھوڑی دیر کے لیے وا دیا کرتے اور پھر ہمیشہ کے لیے معدوم ہو جاتے ہیں۔

اب ہمیں دیکھنا چاہیے کہ اقبال نے جدید فلسفہ کے مقابلے میں جو ان کی رائے میں آتش نورد سے کم نہ تھا لیکن جس سے مرد مسلمان آسانی

گزرسکتا ہے کیا طرز عمل اختیار کیا۔ ہم اس سے پہلے عرض کر آئے ہیں کہ اقبال کا دل اس فلسفہ کی ظاہری ہیبت سے مرعوب نہیں ہوا۔ وہ اسلامی روایات کے موقع میں نہایت بے خونی سے آگے بڑھے اور اپنے لیے ایک ایسا راستہ تیار کر لیا جو ایک طرف ان کے مذہبی اعتقادات کے عین مطابق تھا اور دوسری جانب اس غیر معمولی ذہانت اور طباعی کا منظر جو مبدا فیاض سے انھیں عطا ہوئی۔ اقبال نے کانٹ کی طرح یہ تسلیم نہیں کیا کہ عقل ادراک حقیقت سے عاری لہذا عقیقہ اور بے نتیجہ ہے۔ اقبال کے نزدیک فکر اور وجدان ایک دوسرے سے مربوط اور بل کر نشوونما حاصل کرتے ہیں۔ اگر فکر سے نقص اور قضا ہیبت کا اظہار ہوتا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ فکر کا کام ہے حقیقت مطلقہ کی طرف منزل بمنزل قدم بڑھانا یعنی وہ اس کے مختلف پہلوؤں یا بالفاظ دیگر متناسبات میں ایک ایک اور اس لیے لمحہ بہ لمحہ رک رک کر اپنا راستہ طے کرتی ہے۔ برعکس اس کے وجدان حقیقت کلی سے لطف اندوز ہوتا اور آن واحد میں گوہر مقصود کو پالیتا ہے۔ وہ بھی جو اس کی طرح علم کا ایک ذریعہ ہے لیکن اس کا علم حضوری ہے، استدلالی نہیں بلکہ زیادہ مکمل اور یقینی۔ یوں اقبال نے علم بالحواس اور باطنی واردات کے مشمول ادراک میں ایک تعلق پیدا کرتے ہوئے حقیقت کی طرف قدم بڑھایا۔ حقیقت کیا ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ صرف مادہ نہیں، کیونکہ ایک تو مادے کے اثبات کا اگر کوئی ذریعہ ہے تو حواس اور حواس عبارت ہیں ان تاثرات سے جو فطرت کا مشاہدہ کرتے ہوئے ذہن پر مترتب ہوتے اور اس طرح موضوع و معروض یا اشائے

مدرکہ اور صاحب اور اک کے درمیان ایک حد فاصل قائم کر دیتے ہیں جس کے معنی وائٹ ہیڈ کے نزدیک یہ ہوں گے کہ فطرت کا وہ غیر مدرکہ وجود جو ایک قائم بالذات خلا میں واقع ہے کسی نہ کسی تصادم کی بدولت ہمارے حواس کی علت بن جاتا ہے، گویا اس کا ایک حصہ خواب ہے اور دوسرا محض قیاس ثانیاً اگر مادے کے متعلق یہ فرض بھی کر لیا جائے کہ وہی اصل حقیقت اور ہر شے کی علت ہے تو حرکت اور حیات دونوں کی توجیہ نہ ممکن ہو جائے گی ہم حرکت سے سکون اور حیات سے موت کا استنباط تو کر سکتے ہیں لیکن سکون سے حرکت یا موت سے حیات کا استنباط نہیں ہو سکتا۔ پھر طبیعیات حاضرہ کا یہ اکتشاف کہ فطرت دراصل حوادث کی ایک ترکیب ہے نہ کہ کوئی ساکن و جامد وجود اور ایک غیر متحرک خلا میں واقع، علیٰ ہذا نظریہ اضافیت کی رو سے مکان و زمان کا باہم مدغم ہو جانا مادے کے بطلان اور عدم حقیقت کا سب سے بڑا ثبوت ہیں۔ لہذا اقبال کے نزدیک حقیقت محض روح ہے۔ یعنی ایک فعال باہر اور تخلیقی مثبت جس کا تصور ہم ایک وحدت اور انفرادیت ہی کی شکل میں کر سکتے ہیں۔ گویا وہ کوئی بے نام اور بے ہیئت اصول نہیں جو ایک رُو کی طرح اشیاء میں جاری و ساری اور ان کے وجود و شہود کا باعث ہو سکا بلکہ ایک صاحب شعور ہستی اور اپنی ذات میں منفرد، لہذا اشیاء سے درالوری باین ہمہ ان کی صورت گر۔ اس ہستی کے لیے کسی شے کی تخلیق کوئی مخصوص واقعہ نہیں جس کا ظہور ایک خاص وقت اور ساعت میں ہوا۔ وہ ایک عمل ہے، خالق کائنات کا عمل۔ لہذا یہ کائنات یا عالم فطرت نہ سراسر ہے

نہ واہمہ، نہ اشیاء کو محض کیفیات ذہن سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ وہ حقیقی مظاہر ہیں اور حقیقت مطلقہ کا مجموعہ آیات۔ یہاں پہنچ کر خود بخود سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر حقیقت کی یہ تعبیر صحیح ہے تو اقبال نے انسان اور ذات انسانی کے متعلق کیا نظریہ قائم کیا؟ اقبال کے نزدیک اس کا جواب ہمیں اپنے اندر واپس شعور سے ملے گا۔ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ مادے کا وجود محض ایک افسانہ ہے جس کو علوم فطرت نے اپنی کم نظری سے اختراع کر لیا تھا۔ اندریں صورت بہتر ہو گا کہ ہم اپنی توجہ خارج سے ہٹ کر داخلی واردات پر رکھیں اور دیکھیں کہ زندگی کی ماہیت کیا ہے کیونکہ حیات کا براہ راست علم ہمیں اپنے آپ ہی سے ہو سکتا ہے۔ یہ اپنا آپ، انایا خودی ایک حقیقت ہے جس کی ہستی سے کوئی منطوق انکار نہیں کر سکتی۔ اس سلسلے میں اقبال نے بریڈلے کی مثال پیش کی ہے جو اس اعتراض کے باوجود کہ انسان کی خودی یا انا میں چونکہ ثبات اور تغیر ایک دوسرے سے متعارض ہیں لہذا اس کی حقیقت ناقابل تسلیم یہ اقرار کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے کہ کسی نہ کسی معنوں میں انا بہر حال ایک حقیقت ہے۔ گویا انسان کی اصل خودی سے ہے اور حیات اس کا منظر۔ خودی کا ظہور کیونکر ہوا اور اس کو حقیقت مطلقہ سے کیا تعلق ہے یہ مسئلہ نہایت کڑا ہے لیکن اقبال کے نزدیک دونوں میں کوئی نہ کوئی مخفی یعنی ایسا تعلق موجود ہے جو ہمارے قیاس میں نہیں آتا۔ بایں ہمہ خودی میں یہ صلاحیت موجود ہے کہ حقیقت کے ایک مستقل اور دوامی جز کی حیثیت اختیار کرتے ہوئے لازوال ہو جائے

اقبال نے جس طرح خودی کی اصلیت کو آشکار کیا اور بتلایا کہ انسان کی زندگی کا ہر لمحہ حقیقی اور واقعی ہے بعینہ ان کا اصرار تھا کہ زندگی نہ محض خواہشِ زیست ہے، نہ خواہشِ اقتدار بلکہ خواہشِ کمال یعنی ایک روحانی اصول اور نصب العین کے ذریعے اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج کی تحصیل۔ گویا اقبال کی رائے میں نہ انسان خدا بن رہا ہے جیسا کہ شاید الگزیٹڈ رکاب خیال تھا نہ فوق البشر جس کی تلقین نیٹش نے کی۔ اس کا مقصد ہے نیابتِ الہیہ۔

سطور بالا میں ہم اپنے اصل موضوع سے کسی قدر تجاوز کر گئے ہیں لیکن اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ ایک تو مغربی فلسفہ سے اقبال کے آفاق و اختلاف کے ساتھ ہمیں تھوڑا بہت اندازہ اس امر کا بھی ہوتا رہتا ہے کہ ان کی تنقید اس فلسفہ کے بعض اہم تصورات پر کیا ہوگی۔ ثانیاً اقبال کے متعلق مقدمات و مقالات اور تحقیق و تنقید کا جو سلسلہ شروع ہو گیا ہے اس کو دیکھتے ہوئے ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہمیں ان کے خیالات سے بہت زیادہ نہیں تو کچھ نہ کچھ واقفیت ہونی چاہیے۔ یہ اس لیے کہ ان تحریروں سے بعض افسوسناک غلط بیانیوں یا شاید غلط فہمیوں کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ (اقبال سے) بے خبری اور لاعلمی کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے۔ بہر کیف اب ہم اپنے اصل موضوع یعنی اس بحث کی طرف از سر نو توجہ کرتے ہیں کہ اقبال کی تنقید جدید فلسفہ کے متعلق کیا تھی۔ ہمارا خیال ہے کہ اس تنقید کے لیے اگر بعض مخصوص اہل فکر کا انتخاب کر لیا جائے تو زیادہ بہتر ہوگا کیونکہ ایک تو ان کے افکار بجائے خود

نہایت اہم ہیں دوسرے اقبال کو ان سے (یعنی افکار سے) نہایت گہرا تعلق ہے۔ اس سلسلے میں ہم سب سے پہلے نیٹشے اور برگسان کا ذکر کریں گے پھر میک لے گرٹ اور اوس پنسکی کا۔

نیٹشے

نیٹشے کے متعلق یاد رکھنا چاہیے کہ اس نے اپنے خیالات کا اظہار کسی باقاعدہ اور مرتب فلسفہ کی شکل میں نہیں کیا۔ وہ بعض متفرق اور منتشر افکار کا حامل ہے جن کی صداقت پر اس کو مجذوبانہ یقین تھا اور جن کی یقین اس نے پیہرا نہ شان سے کی۔ دراصل نیٹشے کی حیثیت ایک فلسفی سے بڑھ کر شاعر کی ہے اور اس کے دل و دماغ پر تفکر سے زیادہ طلب و جستجو کا غلبہ تھا اقبال کے الفاظ میں اس نے بے شک عظمت ذات کی ایک جھلک دیکھی لیکن اس جھلک پر یورپ کی مادیت پرستی نے ایک پردہ سا ڈال دیا اور وہ نگاہ جو ذوق تجلی سے بیتاب تھی خود اپنے اندیشے کی ظلمتوں میں کھوئی گئی۔

باین ہمہ نیٹشے کے افکار نے یورپ کی ذہنی فضا میں ایک انقلاب عظیم پیدا کر دیا۔ وہ محسوس کرتا تھا کہ تفوق، برتری اور حصول اقتدار کی خواہش کائنات کے ذرے ذرے میں کارفرما ہے۔ پھر ہی خواہش ہے جس سے ہماری زندگی بڑھتی اور پھیلتی، عروج اور فروغ حاصل کرتی ہے۔ گویا وہ انسان کے لیے صفات و حسنات کا سرچشمہ اور اس امر کا باعث ہوتی ہے کہ ہم اپنی مسلسل جدوجہد، مسلسل عزائم، خطرات سے

انڈیز اور سختیوں کا مقابلہ کرتے ہوئے ایک ایسی قوت اور طاقت سے ہم کنار ہوتے ہیں جو دنیا کی ہر مصیبت کو خوشی سے بدل سکتی ہے۔ اس خیال کے ماتحت نیشے نے خدا اور مذہب (عیسائیت) دونوں سے انکار کر دیا۔ خدا انسان کے ارادہٴ تغلق اور حصول اختیار میں حارج ہے اور عیسائیت اس کی دشمن۔ عیسائیت کے اخلاق مسکینی اور محکومی کے اخلاق ہیں جو انسان کو ہجرتِ تحمل اور بردباری کا سبق دے کر بے بسی، بے ہمتی اور غلامی کی طرف لے جاتے ہیں۔ اس کی تعلیمات نے عزم، ارادہ، جدوجہد، کشاکش، آرزو اور تمنا کا ہمیشہ کے لیے خاتمہ کر دیا۔ لہٰذا نیشے جو عیسائیت کے برعکس داعیاتِ حیات کو لبیک کہتا اور صعوباتِ زندگی کا استقبال دلی مسرت اور شادمانی سے کرتا ہے ایک ایسے انسان کا منتظر ہے جو زندگی کی قوتوں کو ابھارے اور اپنے بے پناہ ارادوں اور عمل کے زور سے عجز کے موجودہ نظام کو تہ و بالا کر دے۔ مستقبل کا یہی انسان جو گویا نوعِ انسانی کا نجات دہندہ اور افراد کے لیے بہترین آرزوؤں اور تمناؤں کا باعث ہو گا نیشے کا ”فوق البشر“ ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر کے ظہور اور تخلیق کی صورت کیا ہو گی؟ نیشے چونکہ عیسائیت کا منکر تھا اس لیے خدا اور مذہب دونوں سے مایوس ہو کر خود انسان کی طرف متوجہ ہوا اور اس امر کی جستجو کرنے لگا کہ تاریخ میں اس کے فوق البشر کی کوئی جھلک اور نظیر مل سکتی ہے یا نہیں۔ معلوم ہوتا ہے وہ بعض اسلامی روایات سے متاثر تو ہوا لیکن یہ اس کی

بدقسمتی ہے کہ اپنے مخصوص ماحول اور تعلیم و تربیت کے باعث ان کے صحیح فہم سے قاصر رہا بلکہ شاید نادانستہ ان کو ایک غلط رنگ اور مسخ شدہ صورت میں پیش کیا۔ ہر کیف نیشے کو جب مسیحی تاریخ سے ہٹ کر یونان و روم کے ماضی میں جس کے دیوتا بدنی طاقت کا منظر اتم تھے اپنے فوق البشر کی ایک جھلک نظر آئی تو اس نے عہد قدیم کے امارت اور طاقت پسندانہ تمدن کے ساتھ ساتھ یہ عقیدہ بھی قائم کر لیا کہ فوق البشر کی تخلیق حیاتی ذرائع سے ہوگی یعنی ایک تندرست و توانا، جابر و قادر انسان کی شکل میں جو ایک طرح سے نتیجہ ہوگا بہتر سے بہتر نسل کشی کا۔ یہ اس کی پہلی اور بنیادی لغزش ہے کہ جن صفات کے لیے وہ بار بار دل سے خطاب کرتا تھا ان کا سرشہبہ بدن میں ڈھونڈتا ہے۔ نیشے کے دل و دماغ پر چونکہ مادیت کا غلبہ تھا اس لیے وہ فوق البشر کے سامنے تفوق اور برتری کے سوا کوئی مقصد یا نصب العین پیش نہیں کر سکا۔ اسے یہ بھی معلوم نہیں کہ تفوق اور برتری کا جو صرف مجرد افکار ہیں کوئی مفہوم اور معنی ہے بھی یا نہیں۔ اس نے صرف اتنا کہا کہ فوق البشر کا منصب تین استحالوں سے مترتب ہوتا ہے۔ مرحلہ اشتراکی یعنی ہر مصیبت اور دکھ درد کو برداشت کر لے کی قوت تاکہ انسان کا جسم پتھر کی مانند سخت ہو جائے اور ہر صدمے کا مقابلہ کر سکے، مرحلہ شیری یا بے پناہ طاقت اور ہر کہ دمہ پر غالب آنے کا مرحلہ جس سے عفو، رحم، احسان اور تحمل ایسے اخلاق ”رذیلہ و قبیحہ“ کا خاتمہ ہو جاتا ہے یا بالفاظ دیگر بلا شائبہ رحم غریزی کی قوت اور مرحلہ طفلی

یہ ہر قانون سے آزادی اور اختیارِ کامل کا مقام ہے۔ اب فوق البشر کسی قانون کے تابع نہیں۔ اس کی ذات خود ایک قانون ہے اور مذموم و محمود یا خوب و ناخوب اور صواب و غلط کا معیار۔ لیکن اس فوق البشر کا ظہور کب اور کیونکر ہوگا۔

نیشے کہتا ہے اس کا ظہور یقینی ہے۔ آج، کل، کسی وقت اور اس کی وجہ یہ کہ توانائی کی مقدار چونکہ ہمیشہ یکساں رہتی ہے لہذا اضافی اعتبار سے بھی اس کا یکساں رہنا مسلم ہے۔ گویا اس کا وجود متناہی ہے، غیر متناہی نہیں۔ دوسری جانب مکان کی حیثیت صرف ایک ذہنی شکل کی ہے، اس کا کوئی وجود نہیں۔ البتہ زمانے کا وجود حقیقی بھی ہے اور خارجی بھی جس کا تصور ادواہی کے ذریعے ممکن ہے۔ اندریں صورت اس امر کا کوئی خدشہ نہیں کہ توانائی بالآخر اس خلائے محض میں ضائع ہو جائے گی جو ہر لحظہ ہمارے سامنے ہے۔ توانائی کے مراکز چونکہ لمبا فاصلہ تعداد معین اور محدود ہیں اس لیے ہم ان کے امتزاجات کا تخمینہ نہایت آسانی سے کر سکتے ہیں۔ پھر توانائی ہمیشہ سرگرم کار رہتی ہے۔ اس کی ابتدا ہے نہ انتہا لہذا اس کے امتزاج بار بار ظہور کرتے رہیں گے۔ چونکہ فوق البشر ایک دفعہ ظاہر ہو چکا ہے اس لیے وہ آگے چل کر بھی ظاہر ہوگا۔ لیکن قطع نظر ان اعتراضات سے جو فوق البشر کی آمد پر نیشے کے اس نظریے یعنی نظریہ تکرار ابدی پر واقع ہوتے ہیں حال یہ ہے کہ حیات بعد المات کا یہ عقیدہ انفرادی اعتبار سے کہاں تک بقائے دوام کی حجت بن سکتا ہے؟ پھر اگر نیشے کا فوق البشر آ بھی جائے تو جس فوق البشر کے سامنے تصرف و تغلب کے سوا اور کوئی مقصد نہیں رہے گا۔

کائنات دہندہ یا اس کے لیے بہترین عوالم اور اخلاق کا باعث کیونکر ہو گا؟
ہم کیسے تسلیم کر لیں کہ وہ فی الواقعہ کائنات کو اپنے اصل مقام پر لے آئیگا؟
در اصل نینٹشے کے یہ خیالات ان افکار سے مترتب ہوئے جو اس کے

پیشروؤں نے قائم کیے اور جن کو اس نے بلا شائبہ تحقیق صحیح اور قطعی تصور
کر لیا۔ جس طرح وہ سائنس کے اس پلے سے کہ توانائی کی مقدار مقرر اور محفوظ
ہے تکرار ابدی کے نظریے تک جا پہنچا حالانکہ یہ محض ایک مفروضہ ہے جس کو
طبیعیات نے سہولت مطالعہ کے لیے اختیار کر لیا تھا بعینہ اس نے کانٹ
اور ہیگل کے بعض تصورات کا اتباع کرتے ہوئے فوق البشر کا خیال
قائم کیا۔ کانٹ کی تنقید عقل محض کی انتہا چونکہ اس نتیجے پر ہوئی تھی کہ عقل
کے لیے حقیقت کا فہم ناممکن ہے اور ہمارے پاس منطقی اعتبار سے ذات
باری تعالیٰ حیات بعد الموت اور انسان کے مختار بالا راہ ہونے کا کوئی
ثبوت نہیں لہذا نینٹشے نے اسی استدلال کے زیر اثر انایا خودی کی مابعد طبیعی

حیثیت سے انکار کر دیا۔ وہ انا کو محض ایک منطقی وجود قرار دیتا ہے۔ یعنی
ایک اصطلاح جس کو ہم نے آسانی کلام کی خاطر وضع کر رکھا ہے۔ گویا اس کے
پیش نظریہ مسئلہ نہیں تھا کہ انسان کی حقیقت کیا ہے بلکہ یہ کہ وہ کیا کچھ بن
سکتا ہے یا بننا چاہتا ہے۔ وہ دیکھتا تھا کہ کائنات میں جس کا نہ کوئی خالق ہے نہ
روح۔ انسان سے بڑھ کر اور کوئی ہستی نہیں جو اس سے زیادہ فعال اور
نشوونما کی صلاحیت رکھتی ہو۔ لیکن جہاں اس نے سائنس سے حفظ توانائی
اور مادے کے تصورات اخذ کئے وہاں مکان مطلق کی واقعیت کو تسلیم

نہیں کیا۔ البتہ زمانے کا وجود اس کی نظریں خارجی بھی ہے اور واقعی بھی لیکن جیسا کہ ہیگل کا خیال تھا اس کا تصور ادوار ہی میں کیا جاسکتا ہے۔ ہندو نیٹشے بھی زمانے کی حرکت دوری کا قائل ہے اور کہتا ہے کہ جس چیز مثلاً فوق البشر نے ایک دفعہ ظہور کیا اس کا مکرر ظہور یقینی ہے۔ اقبال نے ان خیالات پر نہایت سختی سے تنقید کی۔ وہ کہتے ہیں منطقی اعتبار سے بیشک کانٹ کا استدلال صحیح ہے لیکن اس استدلال کے پیچھے فکر کی ایک عمیق تر حرکت بھی ہے جس میں وہ لامتنا ہی سے ہم کنار رہتی ہے۔ اگر کانٹ اس بات پر نظر رکھتا کہ فکر کی مٹا ہمتیں فطرت کی مٹا ہمتوں کی طرح باہم دگر منفر د نہیں بلکہ ایک کل کے مختلف پہلو جن کا انکشاف بتدریج زمانے میں ہوتا ہے تو وہ اس غلطی میں گرفتار نہ ہوتا کہ فکر نارسا اور اس کے نتائج لاماصل ہیں۔ ثانیاً زمانے کی حقیقت خارجی نہیں بلکہ داخلی جہاں ہم زمان خالص سے دوچار ہوتے ہیں۔ وہ ایک تخلیقی حرکت ہے اور اس لیے مستقیم نہ کہ دوری جیسا کہ ہیگل نے یونانی اور ہندو فلاسفہ کی طرح خیال کیا اور نیٹشے نے اس کی بنا پر بقائے دوام کے متعلق اپنے مخصوص نظریے کی وضاحت کی۔ اقبال کے نزدیک اس نظریے سے ایک قسم کی ناقابل تبدیل میکانیت یعنی اصول جبر ثقیل کی مانند طبعی حرکات کی پابندی کا اظہار ہوتا ہے اور اس کی وجہ یہ کہ نیٹشے نے زمانے کے سلسلے پر سنجیدگی سے غور نہیں کیا۔ اگر زمانے کا وجود فی الواقعہ خارجی اور حوادث کے ایک لامتنا ہی سلسلے پر مشتمل ہے جن کا تکرار بار بار ہوتا رہتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا دور ابداً قائم رہیگا تو

اس سنسار چکر میں حیات سرمدی سے فائدہ؟ معلوم ہوتا ہے نیشے کو خود بھی اس وقت کا احساس تھا چنانچہ وہ اس نظریے کو بقاء کے لیے نہیں بقاء کے دوام کو قابل قبول بنانے کے لیے پیش کرتا ہے کیونکہ بہت ممکن ہے مراکز توانائی کا وہ امتزاج جس سے میری اور آپ کی ہستی وجود میں آئی کہ یعنی یا مقصود و مطلوب امتزاج کا ایک جزو لاینفک ثابت ہو جس کو ہر دم فوق البشر سے موسوم کرتے ہیں۔ لیکن فوق البشر کا ظہور تو اس سے پہلے بھی ہو چکا ہے لہذا اس کا ورود ثانی مسلم ہے، اندریں صورت میرے اور آپ کے لیے بقاء کے دوام کا کہاں تک امکان ہے اور کیا وجہ ہے کہ اس کا تصور ہمارے دل میں کوئی نئی آرزو پیدا کرے۔ یوں نیشے خود اس مقصد میں ناکام رہا جس کی تمہید اس نے اس زور شور سے اٹھائی تھی اور جو اپنے دوسرے خیالات سے نہیں تو کم از کم اس عقیدے کے ذریعے خودی کے لیے تعطل اور افسردگی کا باعث ہوتا ہے۔ پھر چونکہ نیشے خودی کی حقیقت کا منکر اور اس کی ماہیت سے بے خبر ہے اس لیے اگر بقاء کے دوام اور فوق البشر دونوں کا امکان تسلیم بھی کر لیا جائے تو ان باتوں کا کہ خودی کیا ہے، اس کے مظاہر حیات کیا، وہ مکمل و پختگی حاصل کرتی ہے تو کس طرح اور لازوال ہوتی ہے تو کون ذرائع سے کیا جواب ہے؟ بعینہ نیشے کا فوق البشر قاہر و آمر تو ہے اور مختار مطلق بھی مگر یہ یہ نہیں چلتا کہ اس قہاری و آمری اور اختیار کامل سے کیا نتائج مترتب ہوں گے۔ نیشے جس کے رجحانات پر انفرادیت پسندی کا غلبہ تھا اس امر کا کوئی خاکہ پیش نہیں کر سکا کہ فوق البشر کی آمد سے ہمارا نظام

اجتماعی کس شکل میں مشکل ہوگا۔ آیا دنیا میں صرف ایک فوق البشر کی گنجائش ہے یا یہ فوق البشر رفتہ رفتہ ایک جماعت کی صورت اختیار کر لیں گے۔ لہذا یہاں ہمیں ایک دفعہ پھر اقبال کی رائے سے اتفاق کرنا پڑے گا کہ نیشے کی ماقیت پرستی، خدا سے انکار، مذہب کا رد، انما کی حقیقت کو تسلیم نہ کرنا، زمانے کا تصور ایک خارجی اور دوری حرکت کی شکل میں، یہاں تک کہ نظریہ تکرار ابدی کی اساس یہ سب تصورات دوسروں سے ماخوذ ہیں جن کی بنا پر نیشے نے زندگی اور فوق البشر کے متعلق اپنے عقائد مرتب کیے۔ فوق البشر کی جستجو میں وہ ایران قدیم تک جا پہنچا جہاں اس خیال سے کہ ہر سو برس کے بعد ایک بڑے آدمی کا ظہور ہوتا ہے اس کو فوق البشر کی آمد کا ایک اور سہارا مل گیا۔ ”چنین گفت است ز رشت“ جو اس کی مخصوص تصنیف کا عنوان ہے غالباً ایرانی اثرات کے ماتحت تجویز کیا گیا۔ بہر کیف جب وہ اپنے مطالب کو زرتشت کی زبان سے ادا کرتا ہے تو یہ محض اتفاق نہیں بلکہ اس کے ذہنی اور فلسفیانہ پس منظر کا ایک ضروری نتیجہ۔

ہم نے شروع ہی میں عرض کر دیا تھا کہ اس مضمون سے ہمارا مقصد صرف ایک جہت سے اقبال کی عظمت کو نمایاں کرنا ہے۔ اقبال کا فلسفہ کیا ہے، فلاسفہ حاضر سے انھیں کہاں اتفاق ہے اور کہاں اختلاف، مغربی فلسفہ کی تنقید سے انھوں نے اپنے لیے کیا راہ نکالی، وہ بعض مفکرین پر کیا فضیلت رکھتے ہیں یہ اور اس قسم کے دوسرے مباحث کی تفصیل کا یہاں کوئی موقع نہیں۔ بایں ہمہ اثنائے سخن میں بعض امور کی طرف

اشارہ کر دینا مناسب ہو گا۔ مثلاً اقبال کا فلسفیانہ مقام جو نیشے کے متفرق و منتشر اور متضاد و مستعار خیالات کی نسبت کہیں زیادہ بلند اور اونچا ہے یا ان کا فرد کامل جو خودی کی ماہیت اور مقصود و مقصد کا راز دار ہے اور اس لیے نیشے کے فوق البشر سے انفرادی اور اجتماعی دونوں پہلوؤں سے ہر طرح افضل۔ بایں ہمہ جب اقبال کے متعلق یہ کہا جائے کہ ان کا فلسفہ نیشے سے ماخوذ ہے یا وہ اس کے خیالات سے متاثر ہوئے اور ان دعوؤں میں عوام تو کہیں رہے خواص بھی شریک ہوں یہاں تک کہ اس موضوع پر قلم اٹھانے کی نوبت آجائے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ یہ تحقیق و مطالعہ اقبال سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے یا کسی غلط فہمی اور غلط بیانی کا نیشے کا فلسفہ جو کچھ بھی تھا اور اقبال نے خود اس پر اور اس کے پیشروؤں پر جس نے خوبی سے تنقید کی اس کی طرف ہم اوپر اشارہ کر آئے ہیں۔ پھر کیا اس جزوی اور ادھوری مماثلت کی بنا پر جو اقبال کو زندگی کے اقدام پسند تصور میں نیشے سے ہے ہم اپنے دعوؤں میں حق بجانب ٹھہرتے ہیں حالانکہ اقبال کی دنیا کے فکر اس سے بالکل مختلف ہے۔ آخر اقبال کا یہی جرم ہے نہ کہ انھوں نے نیشے کی اس تڑپ کو جو انسان کے اندر الوہیت کی ایک تجلی سے اس کے باطن میں پیدا ہوئی ہمدردی اور استحسان کی نظر سے دیکھا بایں ہمہ نیشے اپنے افکار کی ضلالت اور گمراہی کے باعث اس حقیقت کو سمجھنے سے قاصر رہا کہ یہ خود ذات باری تعالیٰ کا مقام ہے اور انسان کی ترقی کا راز و مقام اخلاق میں ہے نہ کہ قوائے بدن میں جو ان کو ایک پاکیزہ اور برتر مقصد کے لیے

ایک حقیقت زمانے کی حقیقت کو تسلیم کرنے کے بعد دوسرا مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ماہیت کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ نفس انسانی جب اپنے خارج کی دنیا پر نظر ڈالتا ہے تو جملہ حوادث ایک سلسلے کی شکل اختیار کر لیتے ہیں جس کا ایک ماضی سے ایک حال اور ایک مستقبل۔ لیکن یہ زمانے کی خارجی حیثیت ہے اور اشیاء سے وابستہ جسے مکان سے تیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے کیونکہ یہاں اس کا مرور ایک خط کی شکل میں ظاہر ہو گا جس کا ایک حصہ کھینچ چکا ہو ایک کھینچ رہا ہے اور ایک ابھی کھینچنے کا۔ جو طویل بھی ہے اور مختصر بھی یعنی نقطہ مکانی یا سکنا کی طرح آفات کا ایک مجموعہ اور اس لیے غیر حقیقی۔ زمانہ مسلسل کا شعور ہمیں اس وقت ہوتا ہے جب ہم اپنی داخلی واردات میں ڈوب کر اس سے اتصال پیدا کرتے ہیں۔ یہ اصل زمانہ ہے مرور سے پاک اور آفات سے آزاد جس کا نہ ماضی ہے، نہ حال، نہ مستقبل بلکہ ایک آن واحد یا ایک مستقل۔ اب اقبال کو برگسان کے اس نظریے سے اتفاق ہے لیکن زمانہ کے اس نظریے سے جب یہ طے ہو جاتا ہے کہ کائنات عبارت ہے ایک آزاد تخلیقی حرکت سے اور اشیاء وہ حوادث جن سے کائنات کا تسلسل جاری ہے مگر جن کو فکر قید مکانی میں لے آتی ہے کیونکہ توازن اور تسلسل اس کی فطرت میں داخل ہیں لہذا حقیقت مطلقہ کو ایک آزاد، ناقابل تعین تخلیقی اور ذی حیات محرک تصور کرنا چاہیے جس کی حیثیت ایک مشیت کی سی ہے۔ تو اقبال کی رائے میں برگسان کی حیثیت فکر اور مشیت کی ایک ثنویت میں منقسم ہو جاتی ہے اور اس کی وجہ فکر کا وہی ناقص تصور ہے جو ان

عمیق تر حرکت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ بیشک فکر کے لیے ضروری ہے کہ وہ حقیقت کو سکناات اور تعینات میں تقسیم کر دے مگر اس کا اصل منصب یہ ہے کہ مراتب شعور میں سے ہر مرتبے کے مطابق مناسب ذرائع استعمال کرتے ہوئے محسوسات و مدرکات کے مختلف عناصر میں ترکیب و استلاف پیدا کرے۔ گویا حیات کی طرح اس کا وجود بھی نامی ہے جس طرح حیات کا نشوونما ایک مسلسل استلاف ہے اس کے پیہم مراحل کا بعینہ یہی کیفیت ہے فکر کی۔ برگسان کے نظریے پر اقبال کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ وہ اپنے محرک حیات کی غائی حیثیت کو تسلیم نہیں کرتا۔ اس کے نزدیک یہ محرک نہ کسی اصول کا پابند ہے، نہ مقصد کا بلکہ سراسر بے بصیر اور جو راستہ چاہے اختیار کر لے جس کا یہ ہے کہ برگسان خود اپنی واردات شعور کا تجزیہ بھی کامیابی سے نہیں کر سکا۔ اگر حیات کا خاصہ ہے نمو (جیسا کہ یقیناً ہے) اور اس کا انحصار غایات پر تو یہ عمل فہم و بصیرت سے خالی نہیں ہو سکتا۔ لیکن برگسان کی نظر میں چونکہ واردات شعور کے معنی ہیں ماضی کی کارفرمائی حال میں لہذا وہ اس حقیقت کو فراموش کر دیتا ہے کہ ان کا (واردات شعور کا) ایک پہلو آئندہ کا تصور بھی ہے اس لیے زندگی مجموعہ ہے اعمال توجہ کا اور توجہ کے لیے اغراض و مقاصد ناگزیر جو اس امر کا باعث ہوتے ہیں کہ ہماری نگاہیں مستقبل کی طرف پھر جائیں اور اس طرح زندگی میں اقدام کی خواہش پیدا کریں۔ گویا زندگی حافظہ بھی ہے اور تخیل بھی لہذا حقیقت مطلقہ کو ایک کورا اور بے بصیر مشیت سے تعبیر کرنا غلطی ہے۔

۰ بایں ہمہ برگسان نے حیات کی غائی خصوصیت کو تسلیم نہیں کیا۔ وہ کہتا ہے کہ اس سے زمانے کی واقعیت میں فرق آجائے گا کیونکہ مستقبل کی قیمن کا مطلب ہے اس کی تخلیقی حرکت سے انکار۔ یہاں پھر اقبال نے برگسان کو اس کی غلطی پر متنبہ کیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر نایت کا مطلب ہے کسی پیش اور وقت تجویز کردہ نقشے کو عملی صورت میں منتقل کرنا تو بیشک غایت کا انکار سترزدی ہے کیونکہ اس طرح نہ انسان کے لیے آزادی کی گنجائش ہے نہ خدا کے لیے جو کچھ ہو رہا ہے یا آیت ہ چل کر ہو گا وہ پہلے ہی سے ہو چکا ہے اور یہ دنیا صرف ایک تماشا گاہ ہے جس میں ہم کٹھ پتلی کی طرح حرکت کر رہے ہیں۔ اقبال کے نزدیک غایت کے معنی ہیں حیات کی انتہائی نوعیت یعنی اس کے سامنے ہر لحظہ نئے نئے اغراض اور مقاصد کا سرسبز پندیر ہونا۔ لیکن برگسان ان حقایق سے بخیر رہا ہی وہ ہے کہ اس کا فلسفہ نہ دینی سے آزاد ہو سکا نہ اس اعتراض سے کہ اگر ارتقاء کے تخلیقی کا عمل شعور اور بصیرت سے بالکل خالی ہے اور ایک اندھا دھند مشیت کا طریق کار تو کیا عملی اعتبار سے وہ ہمارے سطح نظر کو پھر شوپنہار کی طرف نہ لے جائیگا؟ برعکس اس کے اقبال کا نظریہ جو انھوں نے اسلامی روایات کے تتبع میں آزادانہ قائم کیا ہر لحاظ سے بہتر اور کامل و مکمل ہے گو اس کی تفصیل کا یہ موقع نہیں۔ الایہ کہ اقبال کے نظریے میں نہ روح اور مادہ کی ثنویت کا امکان ہے نہ اس وقت کا محرک حیات نے شخصیت کی صورت کیونکر اختیار کی۔

میکے گرٹ | اب تک بحث زمانے کی حقیقت اور واقعیت کی تھی لیکن زمانہ حال میں میکے گرٹ کی منطق نے اس کی عدم حقیقت پر ایک دوسرے رنگ میں استدلال کیا۔ وہ کہتا ہے دنیا کا ہر حادثہ ماضی بھی ہے حال بھی اور مستقبل بھی شلاییش نظر مضمون کہ جب تک آپ نے اسے پڑھا نہیں اس کا تعلق مستقبل سے تھا، سر دست حال اور پڑھ پکنے کے بعد ماضی سے یہ تینوں خصائص چونکہ باہم گمعارض ہیں بایں ہمہ ایک ہی واقعہ میں باہم گمجمع ہیں لہذا زمانے کی حقیقت ناقابل تسلیم۔ لیکن میکے گرٹ کی اس منطق پر اقبال کا اعتراض یہ ہے کہ جب کوئی حادثہ رونما ہوتا ہے تو اس میں اور حوادث ماقبل میں ایک ایسا رشتہ قائم ہو جاتا ہے جس میں ان شہنشاہ کے باوجود جو اس میں اور حوادث ابعد میں پیدا ہوں کوئی فرق نہیں آتا لہذا میکے گرٹ کی دلیل سے زمانے کی واقعیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا مزید برآں میکے گرٹ نے زمانہ خالص کی حیثیت پر مطلق غور نہیں کیا جو مردہ سے آزاد ہے اور اس لیے مذکورۃ الصدہ دلیل کے ماتحت نہیں آتا۔ لیکن میکے گرٹ کو زمانے کی طرح واجب الوجود سے بھی انکار تھا۔ اس کا کہنا یہ تھا کہ واجب الوجود پس کر لا تعداد وجودوں میں بٹ گیا ہے یہی وجہ اصل حقیقت ہیں اور اس لیے بقائے دوام کے مستحق اب اس کی تنقید خود اقبال کی زبان سے سینے، اگر وجود مطلق فی الواقعہ بہت سے وجودوں میں بٹ گیا ہے تو اس امر کا کیا ثبوت ہے کہ یہ اس کی صفت بقا سے متصف ہیں؟ پھر جب بقا کا اصول یقینی ہے تو انسان کے دل میں اس کے لیے کیا ہند

پیدا ہو سکتی ہے۔ رہا ذات باری تعالیٰ سے انکار اور حقیقت مطلقہ کا تصور
 باہم دیگر مربوط خدیوں کی ایک کثرت کے طور پر۔ سو اس کی ایک وجہ تو کلیسا کے
 دورا اور سی اور معطل خدا سے گریز اور دوسری ہینگل کے بے حس و حرکت و اجالہ
 سے بچنے کی خواہش ہے۔ بایں ہمہ جب میک نے گرٹ جس کا فلسفیانہ تفکر
 اندرونی بصیرت اور وجدان کی روشنی سے محروم نہیں تھا اور جو گویا دیکھتا
 بھی تھا اور جانتا بھی یہ کہتا ہے کہ موت و حیات کا عمل ہمیشہ قائم نہیں رہ سکتا
 اس کا معراج کمال غالباً یہ ہو گا کہ زمانے اور تغیر سے آزاد ہو جائے تو صفا
 ظاہر ہے کہ خدیوں کی کثرت ایک دن پھر واجب الوجود میں مدغم ہو جائے گی۔ وہ
 عشق کو حقیقت مطلقہ کا جو ہر قرار دیتا ہے لیکن اگر عشق کا نتیجہ عمل کی بجائے سکون
 ہے تو اس سے خودی کا جدا گانہ وجود کیونکر قائم رہیگا؟ اقبال کے نزدیک میک نے گرٹ
 کی منطق خود اس بات کی مقتضی ہے کہ ہم حقیقت مطلقہ کا تصور ایک ہمہ گیر
 خودی کی شکل میں کریں جس کے عشق سے خودی کو عمل اور عمل کے ذریعہ حیات
 ابدی کی دولت نصیب ہو جاتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ ایک ایسی
 خودی کا عقلی تصور جو تمام خدیوں پر محیط ہو اور اس کے باوجود سب سے
 الگ نہایت ہی شکل بات ہے لیکن اس سے مفرد کی کوئی صورت بھی نہیں۔

اُدس پنسکی | پچھلے صفحات میں ہم اس امر کی طرف اشارہ کر آئے ہیں
 کہ زمانے کا ایک پہلو خارجی بھی ہے جس کا خاصہ ہے
 مرور اور جو حادثات میں تواتر کا باعث ہوتا ہے۔ یہ زمانہ کانٹ کے نزدیک
 تعلیل کی اساس ہے اور اس لیے انکشاف حقیقت کا ایک مقولہ یعنی مکان

کی طرح ایک ذہنی شکل اور سرسری غیر حقیقی۔ پھر زمانہ حال میں جب آئین انشائین نے اضافیت کے متعلق اپنا مشہور نظریہ پیش کیا تو خود سائنس کو مکان کے وجود مطلق سے انکار کرنا پڑا۔ آئین انشائین کے نزدیک مکان کا وجود حقیقی ہے مگر اضافی بالفاظ دیگر یہ کہ اس کا انحصار مادے پر ہے۔ یہ نہیں کہ مادہ ایک خلائے محض میں واقع ہو۔ لہذا فطرت کی خارجی ہستی کو تسلیم کر لینے کے باوجود اشیاء کے متعلق یہ ماننا لازم آئے گا کہ ان کی کیت، ہیئت اور ناپ اسی نسبت سے قابل تبدیل ہیں جس نسبت سے ناظر کے مقام اور رفتار میں تبدیلی واقع ہوتی ہے۔ حرکت اور سکون کی حیثیت بھی اضافی ہے۔ اندریں صورت نیوٹن کے خلائے محض کی جگہ ہمیں ایک زمانی مکانی تسلسل کا تصور قائم کرنا پڑتا ہے اور جوہر (یا شے) کے بدلے جس کی تعریف علم طبیعیات میں یوں کی گئی تھی کہ وہ اپنے اعراض کے باوجود استمرار کرتا ہے باہم دیگر مربوط حوادث کے ایک نظام کا حاصل کلام یہ کہ زمانے کا وجود خارجی اور تو اتر سے قائم ہے یعنی اشیاء کا بعد چہارم۔

گویا نظریہ اضافیت کی رو سے جہاں مکان محض، جوہر اور مادے کا قدیم تصور باطل قرار پایا وہاں زمانے کی واقعیت سے بھی انکار لازم آتا ہے لیکن زمانے کا رو اس کی تخلیقی حرکت کا رد ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ دنیا میں کوئی چیز یا حادثہ رونما نہیں ہوتا، ہم اس سے دوچار ہوتے ہیں۔ اقبال کے نزدیک اضافیت کا نظریہ اگرچہ صرف ریاضیات یا زمانے کے وجود خارجی سے متعلق ہے اور آئین انشائین نے اس کی اصل

حقیقت سے مطلق بحث نہیں کی یا شاید ہم آئین اثنا عشرین کے تصور زمانہ کی صحیح حقیقت سے واقف نہیں، بایں ہمہ جب ایک روسی مفکر اوس پنسکی یہ کہتا ہے کہ اشیا کا بعد چارم سہ بعدی اشکال کی اس حرکت سے مترتب ہوتا ہے جس کی سمت ان کے وجود میں شامل نہیں (بعینہ جس طرح نقطے یا خط یا سطح کی حرکت سے اس سمت میں جو اس سے باہر واقع ہے ابعاد ثلاثہ وجود میں آتے ہیں) نیز یہ کہ زمانہ ہی دراصل وہ فاصلہ ہے جو حوادث کو باعتبار تواثر ایک دوسرے سے جدا اور مختلف لطافات سے وابستہ کرتا ہے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسی اوس پنسکی کی رائے تھی کہ ہماری حس زمانی حقیقتاً ایک مبہم سی حس مکانی ہے جو یک، دو اور سہ بعدی اشکال پر ہمیشہ تواثر فی الزمان کی شکل میں ظاہر ہوگی۔ حاصل کلام یہ کہ زمانہ بھی ایک ناقص سامکانی بعد ہے اور اقلیدس کے ابعاد ثلاثہ کے باعتبار ماہیت عین مطابقی۔ لہذا اقبال نے اس پر نہایت ٹھیک اعتراض کیا ہے کہ ایک نئی سمت کی تلاش میں اوس پنسکی مجبور تھا کہ زمان فار کو ایک حقیقت قرار دے لیکن آگے چل کر وہ اسی حقیقت کو ایک ناقص سی حس مکانی میں ضم کر دیتا ہے اگر زمانہ فی الواقعہ ایک نئی سمت ہے تو اس کو التباس ٹھہرتے ہوئے ایک نئے اور حقیقی بعد کا وجود کیونکر ممکن ہے۔ ظاہر ہے کہ اوس پنسکی کے پاس اقبال کے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں۔

۲۔ اسلام کے بعض عمرانی تصورات۔ | جدید فلسفہ کی بحث میں ہم نے

اس امر سے قعداً احتراز کیا تھا کہ مغرب کے ذہنی افکار نے عمران اور تمدن کی دنیا میں کیا صورت اختیار کی اور وہ کیا نتائج تھے جو اس طرح اخلاق اور مذہب کے لیے مترتب ہوئے۔ بات یہ ہے کہ لو تھر کے احتجاج نے جب شمال مغربی یورپ کو رومی کاتھولیکی کلیسا کے تسلط سے آزاد کر دیا اور پاپائے روما کی تقدیس و معصومیت کا خاتمہ ہو گیا تو ان سیاسی اور اقتصادی عوامل کا اظہار جو نئی نئی قوموں کی بیداری اور ایک عالمگیر سلطنت کی مخالفت کا باعث ہو رہے تھے اس نظریے میں ہوا کہ ریاست ایک دنیوی امر ہے اور اس لیے کلیسا یا مذہب سے بالکل بے تعلق۔ رفتہ رفتہ سیاست، معیشت، تجارت، معاشرت غرضیکہ تہذیب و تمدن کا ہر شعبہ دنیوی قرار پایا اور اہل یورپ کی زندگی عملاً دین اور دنیا کے ناقابل اتحاد اور اصولاً روح اور مادے کیثنویت میں تقسیم ہو گئی۔ دوسری جانب افراد کے شعور ذات میں دن بدن اضافہ ہوا تھا اور نظام اقطاعیت (جاگیرداری) کے خاتمے، جغرافیائی اکتشافات، سرمایہ دار طبقے کے ظہور اور دولت، قوت کی فراوانی سے بجا طور پر سوال پیدا ہوا کہ انسان کا اصول اجتماع کیا ہونا چاہیے۔ کیا اس کے لیے پادشاہ کا وجود ضروری ہے جو اپنے حق سادہ کی رو سے تمام جماعت پر مستبدانہ حکومت کرتا ہے یا وہ ایک عقد اجتماعی ہے جس میں سب انسان برابر کے شریک اور ایک دوسرے کے جواب دہ ہیں۔ ہمیں معلوم ہے کہ یہ نظریہ جو آگے چل کر انقلاب فرانس کا موجب ہوا دوسرے اجتہاد فکر کا نتیجہ ہے۔ بایں ہمہ چونکہ آزادی اور مساوات کے نئے نئے تخیلات

حقیقی فائدہ سرمایہ دار طبقے نے اٹھایا تھا لہذا ان نیا بتی اداروں کے باوجود جواب نائیدگی جمہور کے لیے قائم ہو رہے تھے عوام بدستور مغلوب و مستہزور رہے اور مختلف فلسفیانہ تصورات بالخصوص کومت کے اس نظریے کے لے کر جماعت کا تصور بھی ایک بدن کی شکل میں کرنا چاہیے جس میں مختلف اعضاء مختلف وظائف سرانجام دیتے ہیں سرمایہ داری کے جوازیں میں ایک نئی دلیل پیدا کر دی۔ دوسری جانب سائنس کی ترقی نے مادیت کا راستہ صاف کر دیا تو انسانی تاریخ کی تشریح مادی اصولوں پر ہونے لگی اور ہیگل کے انتہا پسند متقلدین نے یہ خیال پیش کیا کہ اس میں صرف معاشی قویم حاصلیتی ہیں جس سے دو مختلف نتائج مترتب ہوئے۔ ایک نیشٹے کا نظریہ فوق البشر اور دوسرا مارکس کی اشتراکیت۔ نیشٹے کہتا ہے ادنیٰ انسانوں نے اعلیٰ انسان کو گھیر رکھا ہے اس لیے ضروری ہے کہ وہ ان پر غلبہ حاصل کرے یہ گویا جماعت کے آمری نظام کا پیش خیمہ تھا۔ مارکس اس کے برخلاف جمہور کو دعوت دیتا ہے کہ سرمایہ داروں کے پنچہ استبداد سے آزاد ہوں اور معاشی عوامل کو اپنے ہاتھ میں لیتے ہوئے ایک جدید نظام اجتماعی نافذ کریں۔ اس صورت حالات میں فلسفیانہ غور و تفکر بھی کسی خاص فائدے کا موجب نہ ہوا۔ اس کی ابتدا اس خیال سے ہوئی تھی کہ عرفان حقیقت کا کوئی نیا منہاج تلاش کیا جائے اور انتہا تشکیک و لا اوریت پر کانٹ کی رائے میں خدا کی ہستی کا کوئی ثبوت نہیں لیکن انسان کا اصول عمل یہ ہونا چاہیے کہ وہ فی الواقعہ موجود ہے۔ کانٹ کے بعد مذہب اور اخلاق بے

جس جس رنگ میں خامہ فرسائی کی گئی وہ علم و حکمت کی تاریخ کا ایک زریں باب ہے مگر خود اخلاق اور مذہب کے لیے بے سود کیونکہ اس سے دلوں میں نہ ایمان کی روشنی پیدا ہوئی نہ سیرت میں پختگی۔ اب مذہب و اخلاق کا دائرہ صرف بحث و نظر تک محدود تھا یا اس کی حیثیت یہ رہ گئی کہ عوام کے لیے ایفون اور ارباب سیاست کے لیے تدبیر و مصلحت کا کام دے لہذا مادیت پرستی کی وہ روج و سانس پر حاوی اور فلسفہ میں کچھ دبی و بی سی تھی تہذیب و معاشرہ پر چھا گئی اور خیالات کی کشمکش اور نظریوں کے تصادم میں کوئی ایسا نصب العین یا اصول حیات باقی نہ رہا جو افراد و اقوام کو کسی ایک مرکز پر جمع کرتا یا عزم امور کا سبق دیتا۔ قومیں ایک دوسرے سے لڑ رہی تھیں، افراد خانہ جنگی یا طبقات کی آدیزش میں گرفتار۔ بے روک آزادی نے گھروں کا امن و چین کھو دیا اور تن پرستی نے تقویٰ اور پرہیزگاری کو۔ یہ صورت تھی خود غرضی، خود نمائی، فواحش اور عریانی کے جواز کی۔ بے شک یورپ کے فلسفہ یورپ کی سائنس، یورپ کے ادب، اجتماعی قوتوں اور انفرادی اقدامات نے انسان کے لیے بڑی بڑی کامرانیاں حاصل کیں مگر اس کی ہلاکت، بربادی، اخلاق اور ایمان کے خون سے۔

اسلام کی ذہنی اور اجتماعی تاریخ کو اگرچہ ان واقعات سے کوئی تعلق نہیں لیکن یہ زمانہ چونکہ یورپ کے سیاسی اور ثقافتی تغلب کا ہے اس لیے اقبال کے فلسفہ، مذہب اور فلسفہ عمران کو جس کی شاید ایک معمولی سی جھلک ان صفحات میں نظر آجائے جدید نظریات کا بالائستغاب جائزہ لینا پڑا۔

یوں بھی فکر کی کوئی تعمیر دوسرے افکار سے بے تعلق نہیں ہو سکتی۔ البتہ انفس
یہ ہے کہ اقبال کے غور و تفکر کے اس نہایت ہی اہم اور مجتہدانہ پہلو سے ہم
یہاں مطلق بحث نہیں کر سکتے الایہ کہ اس کی اساس قرآن و سنت پر قائم
ہے اور توحید و رسالت اس کے بنیادی ارکان۔ اجتماعی لحاظ سے دیکھا
جائے تو رکن اول یعنی توحید کا مطلب ہے خدا اور صرف خدا کی حاکمیت
مطلقہ کا اقرار اور اس کے قانون کی اطاعت۔ یہ عقیدہ کسی فرد واحد
کسی ایک طبقے یا قوم کی حاکمیت کا قاطع، نسل، وطن، قرابت، وراثت
دینی پیشوائی کا دشمن، اخوت و مساوات اور حریت کا علمبردار ہے۔ رست
ایک سیاسی اجتماعی ادارہ ہے جس سے ایک خاص قسم کی اخلاقی فضا کی
پرورش ہوتی ہے جو لوگ اس فضا میں حصہ لیتے ہیں ان کے کمالات زندگی
میں اضافہ ہوتا ہے، برعکس اس کے جو دانستہ یا نادانستہ اس سے انحراف
کرتے ہیں وہ کمالات زندگی سے محروم رہ جاتے ہیں اور اصطلاحاً کافر کے
نام سے موسوم کیے جاتے ہیں۔ گویا کفر عبارت سے اس طغیان و عصیان سے
جس کی بنا پر انسان انبیاء کی رہنمائی سے انکار کر دیتا ہے۔ لہذا پیغمبر اسلام
صلعم کی قیادت، آپ کی اطاعت، آپ کے لائے ہوئے دستور العمل
سے گریز کفر میں داخل ہے اور ختم رسالت کا مطلب یہ کہ اب کوئی شخص
اس اجتماعیت کا مرکز نہیں بن سکتا جسے خدا نے تعالیٰ نے آقائے دو عالم
سید کائنات جناب محمد مصطفیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کی ذات والاصفات
سے قائم فرمایا جس طرح کلمہ لا الہ الا اللہ کے پہلے جز نے تمام معبودان باطل کا

خاتمہ کر دیا۔ بعینہ اس کے دوسرے جز یعنی محمد الرسول اللہ نے ہر قسم کی ذہنی غلامی کا گویا اسلام کے اصول اجتماع کی اساس خالصاً روحانی ہے، ایک مستقل نصب العین اور ضابطہ حیات کے ساتھ اور ملت اسلامیہ ایک ہر لحظہ ترقی پذیر اور اقوام عالم کو اپنے اندر جذب کر لینے والی جماعت۔ ان مبادیات کو مد نظر رکھتے ہوئے ہم صرف ان خیالات کی طرف اشارہ کریں گے جو قبائلی نے اسلام کے تصور ریاست، طاقت، دولت اور امور مت کے بارے میں قائم کیے۔

ریاست

اسلام میں ریاست کا منصب یہ ہے کہ انسان کی حیات اجتماعیہ تا متمر روحانی حیثیت اختیار کرنے۔ اس نے دین و دنیا کی تفریق ناجائز قرار دی یہ اس لیے کہ حقیقت مطلقہ محض روح ہے اور مادے کا تصور زمان و مکان میں اس کے انکشاف کا نتیجہ۔ گویا مادیات کی دنیا حقیقت ہی کا ایک منظر ہے اور اس کی لا انتہا وسعت تکمیل ذات کے لیے نئے مواعع اور ذرائع پیدا کرتی رہتی ہے۔ لہذا اسلام میں ریاست کا وجود اس کوشش سے متشکل ہو کہ اسلام کا اصول حیات جماعتی نظم و نسق میں ظاہر ہو یعنی ہم اپنی تولد اجتماعیہ پر اس انداز سے دسترس حاصل کریں کہ ان سے روحانیت کی ترجمانی ہونے لگے۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلامی ریاست کو الہیت (تصویر کیسی) سے تعبیر کرنا پڑے گا۔ بعینہ جس طرح رسالت کا وجود اس کی

تشکیل کا باعث اور اس لیے اس کا دوسرا نام خلافت ہے پھر چونکہ انسان کی ہدایت اور رہنمائی کا قانون وحی کے ذریعے نازل ہوا لہذا قرآن حکیم اس کا دستور اور ضابطہ۔

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اسلامی ریاست انسان کی طبعی ضروریات یا مقتضیات عقل و علم کے خلاف ایک مستبدانہ نظام حکومت قائم کرنا چاہتی ہے اس نے سب سے پہلے ملوکیت و شہنشاہیت اور دینی اجارہ داری کا خاتمہ کیا اور استبداد اور سرمایہ داری کی ہر رنگ میں مخالفت کی۔ اس کا طریق کار عین جمہوریت ہے لیکن یہ وہ جمہوریت نہیں جو مغرب میں اقتصادی اصلاح سے منتر تب تھوئی اور جس پر اکثر اکیٹ بجا بھوت سوار ہے بلکہ انسان کی اس قدرتی استعداد اور صلاحیت کا نتیجہ جس کو اسلام بروئے کار لانا چاہتا ہے تاکہ جماعت میں اعلیٰ افراد پیدا ہوں اور اس کے مقاصد کے حصول میں آزادانہ حصّے لیں۔

طاقت

ریاست کے لیے طاقت کا وجود ناگزیر ہے۔ یوں بھی اسلام نے طاقت کو معیوب نہیں ٹھہرایا جس کے بغیر نہ انسان کے لیے دفع مغرت کا موقعہ تھا نہ جہد و کشاکش کا مزید برآں شر کے متعلق یہ کہنا غلط ہو گا کہ وہ محض ایک التباس یا دواہمہ ہے جس کا ازالہ ایک دن خود بخود ہو جائے گا لہذا ہمیں شائستگی اختیار کر لینی چاہیے اس لیے کہ شر کی حیثیت اخلاقی ہو یا طبعی اس پر بہر حال سابقہ پڑتا ہے۔ گویا یہ انسان کا فرض ہے کہ خود اپنی کوشش سے اس پر

غالب آئے۔ اسلام نے اسی کوشش کو جہاد سے تعبیر کیا اور اس کا مقصد دفع فتنہ اور شر قرار دیا۔ پھر ایک دوسرے لحاظ سے دیکھا جائے تو اسلام کا اصول ہے کہ انکراہ فی الدین ناجائز ہے اور جوع الارض کی اجازت نہیں۔ اس کے نزدیک حکم صرف خدا کے لیے ہے۔ اندریں حالات جہاد سے مقصد نہ تسخیر و تغلب ہے نہ مذہب کی جبری تبلیغ۔ اس کا وظیفہ ہے تمکین حق اور اعلائے کلمۃ اللہ۔ مختصراً یہ کہ جہاد ایک اصول حیات ہے جو افراد و جماعت کو حفظ آئین اور
 کا سبق دیتا ہے۔ لہذا نہ اس میں ترسیم و فسخ کی ضرورت ہے نہ دفع
 کا اختیار کرتے ہوئے کسی تحدید کی۔

دولت

انسان کی حیاتیات ارضی احتیاجات پر مشتمل ہے اور احتیاجات معیشت کا ---
 نقطہ آغاز جس کا تعلق زمین اور انسان کی پیدا کردہ دولت سے ہے۔ لیکن
 اسلام نے زمین کو خدا کی میراث ٹھہرایا اور اس پر جماعت کے علاوہ فرد کا حق
 ملکیت تسلیم نہیں کی مگر یہ کہ وہ اہلک منقولہ کو زیر تصرف رکھ سکتا ہے گویاں بھی
 قانون وراثت نے اس میں تقسیم در تقسیم پیدا کر دی۔ اسلام نے سود کو حرام
 اور جمع زر کو ممنوع ٹھہرایا۔ اس میں زکوٰۃ کو فرض اور بدل و ایثار کی اس درجہ
 تطہیق کی گئی کہ اخلاق نے احکام سے مل کر ضروریات کو اقل قلیل سے بھی
 نم کر دیا اور باقی سب کچھ (غنم) خدا کے لیے رہ گیا ہے۔ ممکن ہے اشتراکیت
 کو اس پر یہ اعتراض ہو کہ اخلاق سے معاشی اصلاح کیونکر ممکن ہے۔ لیکن

اول تو اسلام میں اخلاق کے ساتھ احکام بھی موجود ہیں۔ ثانیاً اخلاق کے بغیر خود اشتراکیت کے مقاصد کہاں تک پورے ہو سکتے ہیں؟

امومت

اسلام نے خاندان (عائلہ) کو جماعت کی اساس قرار دیا لیکن اس اساس کی تحفظ اُمریت سے ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلام نے زن و مرد کے لیے یکساں حقوق اور اظہار ذات کی آزادی کے باوجود ان کے روابط کی مناسب حدود و مقرریں اور تہذیب و معاشرت کی بنا عفت نفس پر رکھی۔ جس طرح انسان کا اکل و شرب حیوانات کی طرح محض نافع اور غیر نافع اشیاء پر مشتمل نہیں بلکہ انکی حس جہالی اور بعض دوسرے مصالح خود اس کے اندر ایک تحدید پیدا کر لیتے ہیں۔ بعینہ جماعت کا فرض ہے کہ اپنی حیات جنسی کو حیوانیت سے پاک رکھے لہذا اسلام نے عورت کی صفت امومت پر زور دیا اور اس کے تحفظ و بقا کے لیے وہ ذرائع اختیار کیے جن کو اصطلاحاً حجاب سے تعبیر کر سکتے ہیں (اسکے تمام داخلی اور خارجی مظاہر کے ساتھ) اور جس کی صحیح حقیقت اور مصلحت پر یہ زمانہ بالخصوص غور و فکر کا مستقاضی ہے۔

